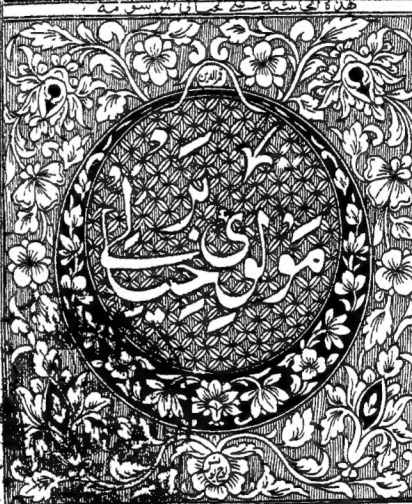




4575



مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ



مُطْعَمَ بَرِّبَرِيٍّ بِإِعْلَاطِهِ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من تقترس دأته عن أحاطة الدكر وتنهض به عانة عن إدراك انظار بحركه انما انضمت في  
 ريش القدر من نهضة وانتشرت في محافل الرشد ليجلته وضرب من فوق ما يسهل الانهزام واول ما يحيط به  
 اتوها من على الله الذين هم كسفينة نوح على السطح من كبها نجا وحيث هم الذين هم كالنحو من اقترابهم  
 من بعد فيقول ان سيد المسكين عليكم بسم الله الرحمن الرحيم شرح العقائد النفسية للملك العتق مقام والقرم الهام العالم الرباني  
 سعد الملة والدين التقوا ان يكون خير نفع ومنهج قد اشهر بالفول وتناولت كيد القبول فاما طواعنه القواسم كتبوا عليه  
 فدان منها ما علقه القاض المحقق الراسخ المدفن للطف معانية وحسن مبانته قدامت عليه نأ والحرط وسهرت  
 لاجله اعين لداجر لكره التوهم في الغليل يشي السليم الى ان البكرة آية عن خطية كل عاذب ومخدراته محجة كما تنجلي  
 الكرامة انما انضمت بره من عنقا وشباب في حل مبانته وانتمت فرصة عن الزمان لتحقيق معانيه فتمت  
 ابدية واكسنت شوارده وحقق مقاصده وبيئت مصادره وموارده اخذ الصبغ القاصر في مجيها عن شبهة  
 انما انظر في حجة من الله تعالى موافقا لما مول وتوهموا الله تعالى مطابقا للمسئول ثم الحقته بخزانة من يقلبوا ياديه  
 كواهل الكهف وانزل بكره الضمة عن الزمان عمر رباع الخافضين بحس معدته وشمل شمل الخادق بلطف سلطنة  
 وهو العزيز الاعظم المرتقى في مدارج السعادة والسعد الاكبر للسعوت باج الخادق فما لك قواد الملوك الجامع بدي السلطنة  
 والسلوك موسيس مقاصد الفضل والعلم ومرصق قواعد الجود والحلم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وعلم  
 جزء السباع في البواكر والوهاد مرصوبين بقدر النبال والراح الهواطل هتف الها تفتل جاء الحق وزهق الباطل  
 صرى العلماء والصالحين حامى الملة الغراء للوئيد مجنود من عند الله تعالى الدلة المهاوكة بالهفزة هاب الدين

شأجهان باد شأه فهو الكاينولاد روحانية سيد المرسلين بالبرية والتكميل لغير الوسائط المادية من صفاء  
 السر من التعطيل والتعطيل الذي هو اجل الربط فله الرعاية الكبرى من حضرة العناية الوفرى من ولته وقد تأسى  
 بهداية في جميع الأحوال حتى نودي من وراء اسرار وفات الحلال ما ولى احد مثلهما أو تليت خطاء من يركب بما أوتيت  
 فهو الملك المقام على القلب المجتهد في الزهد المستعد بترويح الدين المحمدي من التجاء الوجاهة فكل فارش فاعل  
 ومن صدق عن لم يجد نصير الاوليا كما زال عذب الملتزم الكابرة وسدته مسلم شقاوة التجابة في الغم يا لطيف باد  
 ديار شرفا يوم التناد امر في الاستقامة والسراد قوله المحل مستأهله أي مستوجب الصحة نقول فلا اهل لك ذلك  
 نقول مستأهل العامة نقوله لكن في المقاموس استأهل استوجب لغتجيدة والكراهي هري باطن يقال القاضي في تفسير  
 الفاتحة لاستأهل ربح الخ فقلت أسماء الله تعالى توفيقه ولم يرد المستعمل في اسماء الله تعالى فقلت اراد المعنى  
 اوصفي الغامض هابا الى المحاصرة في ذاته لاذاته المخصوصة كما عبر عنه جلاله بما في قوله تعالى واسماء وبأسمائها  
 قصد الى الوصف في شئ يقتضي البناء وذلك انه المخصوصة او اعتبر رواد احد المتدافعين وورد العجوة وقد روي  
 الحارث اهل النعمة والفصل الثاني في اختيار ما نهى القاضي من ان اذا الصفة الصفة الصفة بوزن اطلاق واللفظ  
 الدال عليه اذ لم يوهن النقص فيها نظر قوله والصلوة فعل من اذاعا وهو هم يوضع مع وضع المصدر نقول جعلت  
 صلوة ولا نقول فعلية ورد فرسناح والسيد من ساد قومهم ليحوز سيادة صفت بذلك فعيل جمع على  
 سادة كسر وساعة ولا نظيره ايدل على الثانية جمع على سيالك مثل تبع وتابع وقال المبرور في فعل جمع فعله  
 كانوا جمعوا ساد كفاذا وقادة وعلى سيالك بالهزة على خلاف القياس كجيد القياس بالهزة كذا في الصحاح وال  
 فعل قيل اتبعه وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل الراحل ولده وقيل قومه وقيل اهل الدار من حيث عليه الصلوة  
 واخر رواية المنسك النبى صلى الله عليه وسلم من ال محمد قال كل مؤمن تقى كذا في الشفاء والصحيح جمع الصلوة  
 كركب وراكب من صحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كركب زيد كركب المراد هم الذين طالت صحبة بهم الرسول  
 عليه السلام مسلمين وقيل بنظر الروية وقيل هم مسلمون رؤوا النبي عليه السلام قد كرهوا بعد الان تحميم  
 بعد الغيم ولقيم بعد التخصص قوله والسبل جمع السبل وهو الطريق يذكر وبنوت قال الله تعالى فلهذه  
 سبله ادعوا وقال الله تعالى ارجعوا بسبل التي تجازون ولا تلامذ بها سبله سنة وأدبه وأخلاقه قد وركب جوابا باعيا  
 المضمار والاعلام وهو ما اسم فعل بمعنى هذا وظرف بمعنى قدامك واليزناس بكسر الهمزة وسكون الياء هو  
 المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السرية معني

شبهه فنرجح ضرب منادى بخبر ونحرف النداء وقد معترضنا شبه طالس السرا العقال السفيه يدور  
هذا الكتاب بالبانى وظلم الليل في مخيرة وعدم الاهتداء الى مقصد هذا الكتاب بالعبه في كونه الزا  
فراستى لفظ المشبه في المشبه يجوز ان يكون استعارة تشبيهية على تشبيه الهية بالهية في كتاب جبر عبد الله  
اي هو كتاب الجمل استئناف للبيان كونه نبراسا والمكان من جهة محل من مكن يكونا اذا اختفى ووصفه بالخفية للمبالغة  
اي المواضع الخفية غاية الخفاء والاروان الحين والجمع اونه كثرنا وان منه والدعة السكينة والمجادة بالجمع تشكي  
الاله معظم الطريق والابحار كونه كثر من يحسن والنعمة بحيث معنى البيت نعمة بوشيد كثر من وصه المصير  
الشعر واصدعى الامراء التبر والاعزاز الغفر في كلامه اذ اعنى مراده والاسم للغفر والجمع الغافر وحيث على  
صيغة المتكلم من حاتم الطائر وغيره حول الشيء مجوم وهو ما نأى دورا ما مصدرية وزيت من لم يروم رعا  
طلب عطف عليه واراد بالثمن المسائل الحالية بالذلايل وبالسيرة الحالية عنها على اذ كثر قدس سره في حاشية  
المطالع اذ اراد الحرف المنطوق وعين المنطوق بذكر الخاص مرادة العام والمعنى حين ما رمت تعليم الفاظ حقا  
من سبق المفظ والمعنى وفي الحقيقة اشارة الى ان خزائنه نفائس اخرى هذا الكتاب من خطاتها وتوابعها  
بعض النسخة المحذوف وهو تصحيحه اذ لا يكون الى خزائنه ولو سلمه فالواجب تحفت به بزيادة الباء في الصحيح  
لنحت ما تنحبه الجراب من البر والعلو الرفعة والشرف فان صحت ففصرت وانفجحت مددت المثل بفتح الميم القام  
المائة الصفة الوقياس من قوله نعم وله المثل الى على السموات <sup>كلامه</sup> صاحب مطلقا الوزير لا يزيدها  
السلطان الدسور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما يمشي  
واصل للدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابط يطوى على صيغة المجهول من العلى بمعنى درون زيد من  
حد ضرب العجم بفتح الفاء وتشديد اللام الطرية الواسع بفتح الهمزة العين وهو قمر البر والهمزة الواو في  
اختيار الهمزة اشارة الى الكثرة الواردة على بابهم تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال يشيوا شذون الامال  
جمع الاموال وهو الرجاء عبر ذوى الاموال بالآمال اشارة الى انه لا عثمادهم على مكارم اخلاقه يصير  
حين التوجه الى باب نفوس الاموال الصحيح البعيد بهت من الملبات وهي المعازرة واليقين جمع التام  
والحامة الراس والجمع همام والمحل جمع حلة الخاء وتشديد اللام ازاو وراء شبهه التيجان المحلل بالتحليل  
ذوى مغارة بسبب كمالهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها الملبات تحميلا والمعقود الوزارة  
والامارة قد استقر في معرفة وكذلك بدانة ولعل وجه جمع تيجان المحلل اشارة الى خيارة جميع وجوه الوزارة والامارة على

تعيل من الولاية من حد حسب في التاج الولاية والى شد والى النعت والفتح الواو وهو الوجه ويجوز كسر  
 الولاية وسنت شذك والمنعت والى كسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فسل هذا الصواب الى الكسر كسر  
 في شمره المواقت في السماء المحنى الى المنصير وقيل هو معنى المعنى للامرو والقانون لا يجوز الا لا يجوز جمع البيت  
 النعمة والنعم عطف تفسيري له شبه هية ترتيبه للعلماء وترويح للعلوم وحفظها عن الضياع هبة من جند  
 يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها فتولاه احذ اليك العلماء والعلوم استعارة تثنية لوجه العلم  
 كالكلام من والى العلم المعبر ويقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصاف امر اسم المشرع صفيها الوجه  
 والوسم جمع رسم وهي العلامة عطف تفسيري كالون ويجوز ان يحصر الاول بما هو شعار الاسلام حائرا بالجملة  
 والنزاهة سم فاعل من الجور وهو الجمع حارة يجوز حوزا وجازة والماتر جمع مائة بفتح الميم والهاء وهي المنة  
 لانها توشى تدكر وتورهاقون عرقين يتحدون بها والمفاخرة جمع مخرة بفتح الميم والهاء وصمها المائرة فتوت  
 الاول من غير لفظ المنصير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسنية والثاني النسبية يقال فخرته انظر اذا كنت اكرم  
 منه ابا واما القول والآخر بدله ان اليا سأت واللام عوض عن الضمير حاوى اول الرياسات والآخر وهو كناية  
 على احاطة جميعها والمثالب جمع مدح بفتح الميم وهي المذهب المسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت  
 اللامهم اذا خرجت عن الزيف المعارج المصاعب معرج من عرجهم في الدرجة الرقى والوقاد المشتغل  
 من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عرجانه مكان اعزاء خارج من محل  
 الامكان الدلالة لانه قد عودك الصيد المذكور الجميل الذي يستشرف الناس اصد من الواو انقلبته لا تكسار ما قبلها  
 كانهم شبهة على قولها الفاء المفردة بغير الضمير والمسموع وبين الذكر المعلوم وصيت جلالة فاعل بديل والواو  
 سفغريه وما من مخين نافذة الخبيث والخبث ينداشن وطيف الخيال الحبيبة بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا و  
 مطافا ونحو ال صورته له نحو سيبينندو السامح اسم فاعل من السمو هو العلو والناظرة مبالغة في المنظر  
 والديوان صاحب البيت المذكور واصله ذلك الدفتر من دنت الكتاب جمعة وقربت بعضه البعض يعني الزور  
 ينظرون اليه انما ترقين لما يأمرك وقد يقال هو مبالغة في الناظر مع الخلف فالدوران معنى الدرك الذي هو شئ للطلوع  
 اصغ علم وزبر سليمان عليه السلام استعارة للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزير اعظم انا فالحكم  
 لحاسر الديقال ومكارم الاخلاق طرا بضم الطاء وتشديد الراء للمعتلين اي جميعا والضمير في راجع الى كونه محمودا  
 الفضل فاعل كفى بالباء رادة وبها مضعوله ويجوز عكسه الباء ليست بزايدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما ان يجد شئ مما سمع والباء في بكائه اما اللامسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني  
 هو والنسبة وفي الاوج حال ضمير كامل قدم عليه رعاية للموزن بدخول المبتدأ المحذوف اى هو طيبا  
 او ليس بكا له بدل كامل حال كونه اليبس في الودج والرخن بالراء والحاء المحذوفين الراء المهملة من دخول الواو اذا  
 جد وارتفعه والنوال: العطاء والباء كما عرفت في بكائه في كل عام متعلق بمحذوف قال تعالى في العلم اى الحق وقوسمه في  
 من متعلق بخياله اى بانزائه وعالمه بفتح اللام اى من الله العلم بكل العالم سبحانه اسم رجل من بنى وائل كان اعيانا  
 يليغا يضرب به المثل في البيان عى على وزن فعل من الجائز من العى على الضاء والبيان وقد عى في منطفة  
 وعى ايضا فهو عى على وزن فعل من غفل ومعنى به نفقه الميم وسكون العين المهملة معن ابن سرائك  
 الشيباني كان لوجود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من جد بصرف النحل: صند الجوده والفضل  
 الاحسان والتدبير في العمران ينظر الى ما يول اليه عاقبته: والثائب المضى تلام مفعول يبدل فصيلا الى  
 ليس يملك لفظه مؤكدة له ولذا انزل العطف فكانما الفاعل من ماله في حق الانشعاع والبذل فيه اشارة الى  
 انشعاع الناس بآله وبدل له اياه امر مقرر لا ريب فيه والرائع انبوهي كردن الوجبات بجمع وضمه مثلثة الواو  
 الجليد ما ارتفع من الجليد ومنه بفتح اسم فاعل من يرفع اى ليس البرق فمضى فعل ماضى مطلق برفع الاشارة الى  
 اجمع افعاله جملة فتأخر من الغشور كندة شدة من يضره ترك المعلق للقيم لفرق بينا في وجهه الفرس  
 فوق الذرهم وغر كل شئ اوله واكس فعل في الاول استعارة بالكناية تخبيلية وعلى الثاني حقيقة وللفق  
 عادى باحتياجه الغير اليه داما وفيه من المبالغة ما لا يخفى: مدين قرية شديدة السلام والماء راجع ما رآه  
 وهي الحاجة واصافة للمدي اليه من قيل لخبث الماء والماء والسقي ترسيخ لذلك التشبيه والجمعة الجماعة وخير منه الماء  
 وفيه تلميح الى قوله ولما ورد في جدي عليه من الناس فيقولون فان ربه عطف على الحق والسماك كوكبان ييران  
 من الشهابت السماك ادخل والسماك الراجح واصافة الى القول لخبث الماء وكذا الكوكبان الى ولا يخفى ما ذكره  
 والكوكب البروج: الشرف من لطافة تلامذ الشعرى والله ولي العانة وكفى به وكلاهما من انشاء اديان الانشاء  
 انه ستعانة به تعالى والنزول كل علم اورد هذا لما بهم ما سبق من العجائب في حصول الرسل الى قول الممد وم كتابه  
 رب ليس بالخير قوله: الخزي في الصحاح الخزي العالم المتقن ونقل عنه الخزي البليغ والعلم كانه يخر الشئ على ادله  
 وتاريخه فخرت كتابا كذا علم اى علمه من العلم كذا ذكره الجار بردي في شرحه الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني  
 فخر ثابته اى يعون الخزي بالمعنى المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من الخزي وهو في اللغة مثل الذبح في الحلق

والمناصفة العلية وانما قال كانه لعدم الجرم بالارض نحو ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاحصاء لكن تقيم  
الجرم بحيث لا يخل العلم والعمل على ما يظهر له وجه له من المأخذ في التفسير الاحكام العلم ولعل المراد بمزادة العلم  
وتكراره فان لا تقادح البلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملا اى جزاؤه على العمل العاملة فيها بمقتضى العمل  
اختارها للتصديفة ولللباقة ملتصبا بلفظه سمي جزاء العمل عملا بطريق التاكيد ثم نبى منه صيغة للفاعلة والمخبر وقاله  
قد ركنا في الصحاح قوله بعد اتميم بالتسمية كلمة مصدرية وفي زيادة لفظ التيميم تارة الى المتعلق الصحيحة للبناء  
في فهم الله متروك اعني ملتصبا ومتبركا وما قيل استعلق البناء ابتداء ليس معناه ان الحرف والمجرد يطرد لغو وقوع الفعل  
للاستدعاء بل المراد بخلافه مستفاد من موقع الحال والعامل فيها ابتداء كذلك اذا اذ الشرح في حواشي التلويح ووجه ذلك  
بالجواز التبرك في تصفية الكتاب كله باسم الله له مجرد اوله قوله في تعقيبك اى ذكر الجرم بعد التسمية وان  
مدخل البناء هو المتعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد التيميم بالتسمية مستدركه قلته بما يتوهم من ان  
البيانات انما هي في ايراد الجرم بخصوصه ليس كذلك فإيراد التيميم مطلقا بعد التسمية يتضمن التاكيد المذكورة  
والتركيب المذكور انما هو في ايراد التيميم بعد التسمية واختياره على معنى آخر من غير ان يكون للتاكيد التسمية مضافا فيجوز  
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشرح بعد التسمية المجرى له ولم يورد بعد شيئا آخر لكن اعلى ما قاله الفاضل  
التيروكي هو اشبه على الطول معنى قوله افصح كتابه بعد التيميم بالتسمية فجعل الله ان افصح بعد التيميم بالتسمية  
ولم يورد بعد شيئا آخر ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الجرم بعد التسمية ولا يدرك هذا  
امر لخريل على انه اذا ذكر الجرم ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلامه اشر في التلويح وان لم يرد الا مثالا  
بالحدشين وذكر الجرم دون امر اخر بل في ذكرهما قال الحاشي للدرق افا ذكره بعد قوله بعد التيميم بالتسمية  
لا نه لا قتداء في تعقيب التيميم بالتسمية بالتيميم اذ لا معنى للتيميم في حق الملك المجيد قوله كسر الفاضل  
في تفسير الفاتحة بعد حمل البناء في التسمية على الملازمة هذا اى التسمية وما بعده الى آخر السورة مقول الحق  
العباد فعل هذا ليقطع تعقيب التيميم بالتسمية بالتيميم في الكلام المجيد دون لزوم التيميم في حق الملك المجيد ثم لا  
يجوز على ذي فطنة ان كل واحد من البيانات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انعقد عليه  
ولم ينعقد على ذكرهما وفيه امثال الجدي في الاستدعاء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها استدعاء التسمية  
والثاني تأخير التيميم من التسمية والثالث جمع التسمية والتيميم في كل واحد عمل باشتاء وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب  
الثالث اعتناء بالحديث بما ذكرنا فظهر ان ليس للتيميم بعد التسمية على ما قد افترق بعض المصنفين خوفا للجماع كذا انما

على التعقيب إما لزوم عدم الامتنان لعدم كونه صريحاً ببعض المتأخرين بأن في صحة حديث التعقيب مقال  
فلا يصلح له وقد كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المثلوك وكتبه القاضي بامتنان التسمية دون التعقيب ولأنه ذكر  
الامام المؤيد في أول شرحه للمسلم أن أبا عبد الله المحمود بن أبي هريرة رضي الله عنه كل امرئ في العلم يبدأ فيه بحمد الله ثم  
ثم يلوذ به وفي رواية بالحمد لله قطع وفي رواية اجزم وفي رواية يذكر الله وفي رواية ليسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في  
كتاب صحيحه المصنف في التسمية فقط فاعلم المراد بالحمد ذكر الله لا تعظيم صدره بالامتياز بالتسمية دون التحمد لهذا  
ذهب الشيخ ابن الحاج إلى أن اللفظ المحمدي لما يحتاج إليه في الخطاب والرسائل والوثائق وكان المحمد حقيقة اظهر  
صفاته الكمال وهو حاصل في التسمية واعتبر الفاضل الجلي على هذا الوجه بأنه إنما يتم لو كان عبارة الحمد بالحمد لله  
تعالى واما إذا كان بالحمد لله على ما معناه من الاستاذين فلا يتم الامتنان الا بذكر العبادتين اقول لا يخفى انه ليس  
بالحمد الله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي صوداه والام يمكن للتبنيك الحمد لله وغيره مبتدئاً بالحمد لله ومتنزه  
انه خلافاً لمقر عند الكل على ذلك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على ظاهرها  
الكمال قيل المراد به في الحديثين هو الابداء بهما دون التعقيب لا يتحقق الامتنان اقول ان مراد بقوله ان  
المراد بالابداء مطلق الابداء سواء كان في ضمن التعقيب ولا فلا شك ان التعقيب يلزم الامتنان بهذا المعنى وان  
الابداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان متمتع ولذا قيل لا بد من الابداء بهما امر بالتعقيب لا يتحقق الا  
الذكرى بهما بدو التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان البدأ والابداء معناه البصيرة  
ومعنى بدات الكتاب بكذا اجعلته في اوله بناء على المحمدي والمجوز وواقم موقعه انفعوله وهو لا يتوهم بالامر في العمل  
بالحديثين يقول العمل بالآخرة فروع قوله اما يحل الابداء على العرفي لا يعني المراد بالابداء في  
الحديثين العرفي هو ذكر الشيء قبل الموت وهذا امر مذكور في الابداء بهذا المعنى بامتنان التسمية والحمد لله  
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابداء الصادق فلا حاجة الى اقل الفاضل نجيب  
المراح حمل الابداء الواقعي وحديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبادة الخشعي المناسب بقوله الحمد  
الابداء في احدى على الحقيقة وفي الاخر على العرفي اذ هو متاولة اذ يحمل احدهما على الحقيقة المراد بالابداء حقيقة ما يكون بالنسبة  
ما صلا به والاصناف ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى العصر للحقيقة والاصناف فلا بد ما قيل ان يكون مبتدئاً بالتسمية  
حقيقياً عينا طاب الوفاة اذ هو بدو التحقيق فيكون زيادة الحزب التسمية من الابداء حقيقة بالمعنى المذكور سابقاً ان يكون بعض  
متصرفاً بالفتنة على البعض كما ان البعض بالقرآن يكون في اعز مرتبة ببلادة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورته بلغ من بعض قوله ولما جعل الابداء لا يعنى الابداء بالابتداء في كلامه الحديث لا ابتداء الحقيقي والابداء في قوله بسم الله وعهد الله ليس صلة الابداء بل هو الابداء مستعانة فيفيد المعنى ان كل امر قد يال لم يبدأ في الابداء مستعانة التسمية والتعريف يكون اجزاء واقطع وان كان مستعانة في انه يمكن استعانة في امر ما ومورد متعددة في غير الابداء بالابتداء العين بالسمية والتعريف بل يا مورد آخر لكن يلزم ان يكون معنى من الجملة والبسلة جزء من الابداء اذا كان الابداء مستعانة في الشيء فجزءه اذا لا يكون جزءا الشيء الله له ويمكن ان يلزم ذلك مراد من المجزئة فعليه البيان يلزم قوله التاديب بسم الله مجمل الله لكونه السيد الشريف قد سرع في كشف الكشاف ان كون اسم الله الاله ليس الابداء اعتبار انه يتوكل اليه ببركة فعله بجم على معنى التبرك وقد رجم الابداء بانه يدل على الفعل بدل ومن اسم الله فلا فصل فهو اولى من هذه الحجة من المعنى على التفسير فيل فيه نظرك ان الكلام في الابداء مستعانة بامرين في الابداء مستعانة بامرين وان لم يكن الابداء مستعانة بتأني وهما كذلك لان الابداء مستعانة بالسمية يوجب ان التلطف بالاسم دور الابداء مستعانة بالسمية بالعبارة قول كلام الابداء شيء باستعانة التسمية يوجد في التلطف بها فان الاستعانة بها تبقى وتسمى الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالشيء اذ فيه الاستعانة بها كما بالبركة المحل بذكرهما وهو باق مراد المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في التلطف فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانة بها لعدم وجود التلطف بالسمية في وقت المشروع في ذلك الامر نعم هذا الامر من هذا على تقدير الملازمة على ما ياتي من هذا فعل منشاء الاعراض نعم ان الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصاعية حيث ينقطع الاستعانة جهرا فتركها واجاب المحققين بان معنى الابداء مستعانة بالسمية والتعريف الابداء حال كونه المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بها لعدم تحللها بالشيء لا يتبدل وذكرها قوله اولاد لسة اه ايجي ان يكون الابداء في الحديثين الملازمة فالابداء محمول في كليهما على الحقيقة فيكون المعنى كل امر قد يال لم يبدأ مستلما باسم الله وحده يكون اجزاء واقطع لانه ذلك الامر ولا يكون في الشخص او في الامر متلبا حين الابداء بما يكون اجزاء واقطع قوله ولا يخفى الملازمة اه دفعه كذا من مقدمه هو ان قال التفسير بما حين الابداء حال ان التفسير هما التفسير الابداء ذكرهما معا حال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتفسير بها لا يكون متلبا بالتعريف ولو عكس كما يكون متلبا بالتسمية وحاصل الدفع ان الهلازمة معناه الملازمة لا انفصال وهو علم فيقول الملازمة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون في الشيء جزءا لذلك الامر وهو متلطف بالاسم بان كل شيء قبل ذلك الامر قد تحلل نعمان متوسط بينهما فيجوز ان يحل محلها من الكشافين ذكر التسمية قبل التسمية



بلا توطئة زمان بينهما فاستلزم الابتداء ان التلبس المتبذل بهما اما التلبس بالخير فظالم لا يتبادر بعينه ان  
 التلبس بالخير لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التعميد كونه جزء منه واما بالتسمية فذلك نهائيا كذا قبل بلا توطئة  
 هناك لم يرد المحشى بقوله فيكون ابتداء التلبس بها ابتداء التسمية والمقارنة بينهما حتى يرد عليه  
 ان كل واحد من التسمية والتعميد زمان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بأحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف  
 يتصور مقارنتهما ومصدر حبهما في الزمان واحد قال المحشى للندق وفيه ان كون الملازمة التي هي المعنى الباء بمعنى الاحتفال  
 محل البحث مع ان نظرا لنقص من المحشين على تقدير الملازمة المتبذل او التلبس بها الملازمة لا ابتداء بهما اقول  
 ذكر الشيخ لمحق جلال الدين السيوطي في شرحه للا لفي قال اصحابنا بقاء الملازمة نوعان احدهما الباء التي لا يحصل  
 الفعل الى مفعوله الا بها نحو حررت يزيد لما التصق بالمرور بها يقرب منه ان يصح كانه متعلق بزيد ولا اخر الباء  
 التي يدخل على الفعل لانها في فعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت يزيدا لاصول امسكت زيدا  
 في دخلت الباء ليعلم المستمع انك يا كاري مجيبا عن ما سأل عن امسكت زيدا بدون الباء فانه يظن على  
 المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعمل ان بقاء الملازمة تستلزم معنى الباء الا لا فضل كما في حررت يزيد  
 ومعنى المقارنة والمباشرة به دخول كما في امسكت زيدا فان ذلك هو البحث الاول والندف هو اورد بعض الفضلاء ان  
 بقاء الملازمة تستلزم صدق الفعل عوف على الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلك سنة بحر وها هو  
 الذين المكشوف ان ذلك ياتي عن وقوع الباء بالجر وعلى وجه الجزئية فالجزئية هي التي لا يميز منها في كل عمل  
 امسكت زيدا من المحرور في غير التمسك والجزئية من الابتداء غير كذا زمر واما ما ذكره بقوله مع ان الخا اقول  
 قد عملت بالباء تامة بل بقاء التلبس مع التلبس في المبتدأ ملازمة بقاء التلبس بالابتداء والابتداء ملازمة لبسها  
 فكانا ملازمين هما واعلم ان ما ذكره المحشى نفا هو على تقدير ان يراد للملازمة الحقيقية ما اذا حمل على الملازمة  
 بمعنى التبرك بها كما هو المقص فلا حاجة الى جعل احدهما جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما  
 اذا كان التلبس ملازمة ما يمكن ان يكون اجدهما جزءا من ولا يجزى في نحو الزجر والاكوم قيل ان التلبس على وجه  
 الجزئية يفوت هو المقص من حمل الباء على الملازمة اعني التلبس باسم الله تعالى والصدق فيه ان المحشى لم  
 يعين جزئية بالتسمية بالجر كذا لا يحجزه لئلا يفوت التعقيب للجمع عليه ان استلزم الجزئية المفعول لما كور محل  
 تردد اذا ليس بالتلبس بها الا التبرك والتيميم ولا يدخل في هذا الجزئية والمحرور قال المحشى للندق معنى كون  
 الابتداء ملازمة لبسها ان الابتداء وقع حال كون التلبس بحيث كان قد وقع من الملازمة وان كان اجدهما جزءا من الملازمة



بدل ونصنع كما في تحري في لوم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومداخل من الغني بحسب الظ ومعنى الصيرورة ان كان هو  
 هو الكون والانتصاف فلا اشكال في تصافه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تحجيد عند  
 لا سبحانه على الله تعالى في اختيار صيغة المتوحد على الواحد إشارة الى ان تصافه بالوحدانية من ذاته ليس الغني  
 مداخل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اي اما ان يكون صيغة التفضل على تقدير الملازمة كما في قوله تعالى  
 فلا ناي اختياره على كلفه ومنسقة لاصل طبع وهذا مح في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على انهما معنى الكمال <sup>الفضل</sup> ان  
 الذي يحصل الكلف يكون <sup>على</sup> الكمال في اختياره للتوحد على الواحد إشارة الى ان تصافه بالوحدانية الكاملة بخلاف  
 الواحد فانه غير متعبر به فنقل عن المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعد الرباب للغة مع مستقلا واما  
 قابله ههنا لا يفرض خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى في دفع لما قيل ان الصيرورة ليست <sup>للفعل</sup> صيغة  
 حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف والتعريفه الفرعية الفعل الذي يكون على وجه الكلفة  
 والمشقة يلزم صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو ان غلب في  
 استعماله على ما ذكره الشيخ الرضوي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكان غير معينا ههنا خصوصية  
 كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعاً فلذا اصحت المقابلة بينهما وما ذكرنا ان  
 ما قال المحشي للذات فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله معنى التوحد بجلال الذات لا تصاف  
 بالوحدانية الثانية اي على تقدير ان يكون الباء ملازمة وصيغة التوحد الصيرورة اعني الكون معنى المتوحد <sup>المصغر</sup>  
 بالوحدانية التي مشتقها الذات مع ملاحظة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معنى <sup>للمصغر</sup>  
 بالوحدانية الكاملة وهي الوحدانية في الذات والصفات بلا مدخلية الغنى مع ملازمة جلال الذات فنقل عنه  
 على تقدير ان يكون <sup>على</sup> الكمال محل بحث في بناء السببية انتهى في الجمل <sup>عن</sup> الصفات السلبية وبها كمال الوحدانية واما تقديره على الكون فلا  
 فيلزم ان لا تكون حادثة وكذا لا يعبر عطف الكمال عليه لانهاية تحري كلام المحشي موافقا لما هو عليه  
 وهو اشية قال الفاضل الجليلي في توجيهه ان معنى قوله فم ايجب ان انقرضه يجوز ان يكون الباء صلة والذات  
 بان صيغة التفضل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع محو قطعة فقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما التكلف  
 وما استعمل لاصل صيغة التفضل في نشأة ذال على الحقيقة القوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب تجزئتها بان  
 على الكمال كما قيل في افتخار ونحوه <sup>للمصغر</sup> صيغة التفضل في الكمال دون الصيرورة او التكلف اما استعماله الصيرورة

واما الصيرورة بدون الصنع فلا بد ان اراد معناها الحقيقة أي الكون مع الصنع والتكليف فطريق الانتقال بالحق والتولد  
فهو ايضا وما اذا اراد مطلق الكون فلا بد ان الصيرورة لا تستعمل في اللغة الاحكامية ولا في لغة الطبيعة فطريق الانتقال بالحق والتولد  
على الله تعالى واذا كان صيغة الفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فحق التوحيد مجلد الذات على تقدير ان يكون الباء مصدر  
بالوحدة الكاملة غاية الكمال انصافا كما لا غاية الكمال وعدم شراكة الغير في جلالاته او ذاته المجلية او انه تعالى بالوحدة  
الكاملة مع ملازمة حاله الذات على تقدير ان يكون اللاحقة انتهى قول الشيخ انه تكلف محض لوجه اما ان فلا بد  
لا وجه له لظهور كون الباء المصدر للوحدة كانه على كلا التقديرين يخرج اجمالى محل صيغة التوحيد على الكمال واما اننا قلنا  
قوله تعالى عنه اياه كما ينبغي على ذي الهطالة اذ للناسيب ان يقول وصيغة الفعل بدون التقرير واما اننا قلنا  
قوله بدون صنع مع تقوية بقوله كقولهم نحن الطلح قوله ومنه التكون التولد يصير مصدر كاذب كقولهم ان يقول  
الفعل اما للصيرورة واما للتكليف فمحل هذا التفسير ان لا فم صيغة الفعل مجسدة استعمالا مختصا بالصيرورة  
بدون صنع وفي التكليف هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل ان آخر ايضا فبقية بقوله بدون صنع ما قيل  
اول دليل على انه السداد الصيغة التوحيد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من اطلع  
باسلوب الكلام واما الالباب فلا بد ان مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحل في شأنه تعالى عليه واما ما سألنا عنه  
اذا كان قوله ان تصاف بالوحدة الذاتية اشتراكا الى معنى التوحيد على الكون الباطن فله يكون ما سبق من قوله  
التوحيد مجلد الذات عدم شراكة الغير في جلالاته الذات المجلية مستدركا على ان حمل قوله ان تصاف  
بالوحدة الذاتية على ان التقدير تكلفا رد غاية البرودة في قوله انما حملها تجورا على الكون المطلق فهو واجبا  
لكن حملها على الكمال ولو فيه اجعلها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل في غير ذلك من غير المعاني فيكون حقيقة  
قاصرة وليست شرعية واجبة اولوية الحمل على الكمال مع ان موداهما واحدا في معنى على تقدير الحمل على الكون  
المقتضى بالوحدة التي ليس الغير محل فيه بل منشأها ذاته وعلى تقدير الكمال مقتضى بالوحدة الكاملة وهي التي  
تكون في الذات والصفات فلا يكون الغير محل في الارتفاع بها بل الحمل على الكون والى انه عمل بالحقيقة تعالى  
جلالاته الكمال فانه مجاز بل كماله وازاحة اللزوم على قوله ان والى كون الصيرورة اعلم ان الاحتمالات  
اربع لا ضمير محجبه اما ان يكون الله اولي البنية وعلى كلا التقديرين ما ان يكون اضافة الساطع الى المحم مع  
الصفة الى موصوفها فقل تقدير كون الضمير لله تعالى فيفيد رتبة نبينا اعظم مراتب سائر الانبياء اذ ليس  
المؤيد بساطع من بن جميع محجبه الله تعالى المعجزات الدالة على وحدانية الانبياء فان المحجة انما يقال باعتبار العلية

على الخصم والمؤيد لجميع حجج الساطعة بناء على ان الجمع المضاف ليقيد الاستغراق على اقله في الاصول فلو  
 كان غير نبينا هو يدل بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى اذ جميع الحجج الساطعة  
 لكن عبارة المحقق ناظرة الى التقيد بالاول اعني كون الصغير رجعا الى الله تعالى وادفاعة الساطع الى الجمع بمعنى  
 حيث قال ليقيد ان اية نبينا ولو قيل ان نبينا وعلى تقدير ان يكون الصغير محمد صلى الله عليه وسلم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع  
 الى الجمع على اضافة الله تعالى الى الله صواب ليقيد التمدح بان نبينا مؤيد لجميع حجج الله تعالى ساطعة بخلاف ما اذا كانت مع  
 صوابا غير عن هذا القدر اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يد ابي بكر صديقه اذ سائر  
 الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او بحججهم متساوية فيلزم تساويهم معه وفضلهم عليه لذلك في  
 المحقق على تقدير كون الصغير محمد صلى الله عليه وسلم قوله الساطع حجج من قبيل اخلاق ثواب عما ذكرنا ان الله تعالى اقبله على تقدير  
 ان يكون الصغير لله اذ افاضت اية نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء فانما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر  
 الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذا البراهين في السطوع والظواهر فيها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف  
 للاستغراق كما هو ان كثر فاشه الالعبارة بها ظلالا من المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة  
 الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن  
 المقام خطابي كيوفي النظر في اللحن المذكور في توجيه قوله ليقيد ان نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء على  
 المراد بافراد الحجج التي جمعت على الانبياء من حيث كل واحد واحد وان نبينا اعظم من ايات سائر الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي من ايات  
 حجج بني احرقره اخر وهكذا فكان قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى الاضافة للاستغراق  
 والاطراف لعد اعظمية اية نبينا على ايات سائر الانبياء على ان لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا  
 وكل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك اذ يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها بحجة نفسه  
 واولا فيفيد سطوع جميع حجج بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عن في الحاشية على قوله فساطع جميع  
 من قبيل اخلاق ثواب من قوله فاللحن في الجمع الساطعة فيدل على سطوع جميع حججهم اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى الخلف  
 اعتبار جميع حجج بني حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالانبياء بل الظاهر ان كل واحد واحد من حجج الله  
 تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التقرير والظهار  
 شرف مرتبة على سائر الانبياء وهو حاصل كالحجة ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه فلو  
 حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليقيد ان نبينا اياه بافرا لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله ايضا

حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير محذوفاً منه لولا محيل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف كقوله تعالى  
 واظهار شرفه على سائر الانبياء على غير ما قلنا من قوله اما على قولهم اما اة الفرقين توهم اما وتقديرها  
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انما هو كونه في النظم بواسطة اعتبارها بها في مثال هذا المقام فيكون  
 كادياً ومعنى التقدير انها قد رتبة ويجعل في الحكم كالمذكورة فهو حكم مطابق له افع وبالحمل كلا الوجهين كرها  
 السيد قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضوي صرح بان تقدير اسطرطة يكون بعد لفظه امر ولفظها وما  
 قبلها منصوب به كقوله تعالى وبك فكري والى ايقال اتيان الفاء اجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ <sup>ص</sup>  
 في قوله ثم واذا لم يمتد وبفسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواسم على التقدير اذا لم يحجز الجمع بينهما وبين  
 اما لفظها في اواخر الكتاب اما من اقصاها فصل الخطاب كما هو المشهور وكلامه يقتضي ان القطع عما قبله واما على  
 التوهم فالواو اما لفظ المحبة على المحبة بناء على هذه المحبة لا بناء على محبة الله والحق والصلوة  
 خاتمة لما ان اخبار المحبة مستلزمة للصلوة يدل على التعظيم واما العطف <sup>على الحقيقة</sup> القصص والجامع الى السائر فيزيد  
 للتأليف هذا بيان اسبعية والظرف مع قول المفهوم من الشيا قوله كما وقع عبارة مفتاح حيث قال واما  
 بعد فانه خلاصة الاصلين في ذكر بعض المحققين انه اذا قصد باما ضبط الرجل بعد التفصيل يكون منزلة  
 ان يقول وبالحمل فيجوز الجمع بينهما وبين الواو فانه ما تأكيدهم من ان الكلام وما قبله في افتتاح من هذا القبيل  
 قوله خلاصته واما اذا كان من التقصير في فصل الخطاب كما في ما نحن فيه فلا بد من قوله القواعد تجمع قاعدة  
 وهي الاساس يعني القاعدة هنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي عنى القضية الكلية للتمسك على احكام التجريب  
 قوله لا العقل كماله الصلوة سواء كان العقل كافيا في اثباتها او متوقفاً ثباتها على الشرع كسنة  
 وجود الواجب علمه وقدرته وكلامه واردة او لا يكون كافياً كسنة الخمس وهو رتبة ثبوتها مثال هذا  
 انما هو الشرع يجب ان لا يجمع تلك العقائد من الكتاب والسننة ليعتد بها ويعمد على اولاد الله تعالى  
 الالهية العقلية الصرفة التي لا تعلل ولا اعتداد او كثير ما يحكم العقل بمقتضى آيات الله التي هي حجة عليه  
 عنها اذا كانت حجة لا اعتداد موقوفة على الكتاب والسننة اساساً لها ولما لا يشترط لكتابتها  
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجوداً قادراً على امرين او مهلاً للمرور به الى قوله  
 كل منها او ثبتت الكتاب والسننة كما لا يخفى فيكون الكلام اساساً للكتاب والسننة لأنهما اساسا <sup>لنفسه</sup> لثبوتها  
 الله تعالى فاعلموا ان مقتضى كون الشئ اساساً



ثبت الكتاب بأجله بسبب الحاجة الظاهرة كاهل البلاغة انتهى قول فتوجيه له من هذا الطريق يقتضي  
 كونه راجعاً للكتاب على المسائل الكلامية أصلاً فلا يكون أساساً للعقائد على الزعم غير أنسب للبلاغة  
 فإدليل على أنه خارج عن طواف البشر وأما كونه من الله فموقوف على ثبوت أنه موجود قادر مريد لا يمكن أن يقبل  
 هذا ولعلنا ثانياً عن الاعتراض الثاني بمنع المقدم من الزعم على قوله الكلام أساس للعقائد لئلا يسند إلى المتبادر من  
 الأساس ما يكون أساساً بالذات والكلام ليس أساساً للعقائد بالذات بل بالواسطة وعين المقدمة الثانية  
 عن قوله والكتاب أساس الكلام يسند إلى أساس الفهم ما يتوقف عليه كل شيء من سائر الزعم أن يكون المنطق أساساً  
 الكلام بل علوم العربية لأنه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام أساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض  
 آخر منه وليس سلم كلتا المقدمات فأساس الكتاب هو من العقائد والكتاب إنما هو أساس للعقائد <sup>باعتبار</sup> <sup>باعتبار</sup>  
 فلا يكون أساساً لاسم العقائد مرجحاً هو أساسه فإذ إن معنى أساسه هو الموقف من أي جهة كانت واعتبار  
 قبل المحيطة ليس واجباً كونه أساساً لاسم ولعله أراد بقوله فليتأمل هذا قوله في هذه القرينة وفي العلم  
 تقرير على ما سبق يعني إذا كان المراد بالقول على الكتاب السنة ففي هذا فرق في مدارج الكلام ليس في قوله من  
 علم الشرع والاحكام لأن القرينة الأولى متعلقة بالكتاب والسنة كونها أيضاً مبني على الاحكام الشرعية  
 العملية بل كونها مبني لها أولاً وبالذات لاستنباطها منها وكونها أساساً لها باعتبار توقفها عليه بخلاف الثانية  
 فإنها غير متعلقة بالكتاب السنة إذ لا يعقد عليها أساساً من العقائد الإسلامية قال الفاضل الملقب وفيه أن  
 قوله هو علم التوحيد بالصغير الدال على الحصر يدل على أن الأولى مختص بعلم التوحيد الصغائر غير متناهية والكتاب  
 والسنة وإن كانتا على سبيل الكمال عالم فلا يناسب واجبة الترتيب الوجه المذكور في القرينة الثانية انتهى  
 ولا يخفى أن هذا الاعتراض بعد تسليم دالة الصغير على الحصر المذكور بما يرد عليه من عدمه <sup>باعتبار</sup> <sup>باعتبار</sup>  
 القصر بالنسبة إلى كل من القريتين وما لو كان العطف مقده على الأحبار في يكون القصر بالنسبة إلى مجموع القريتين  
 ولا شك أنه من حقيقة وليس غير الكلام منتصف مجموع ما في القريتين قوله ويكون أيضاً أنه يعني أن <sup>الوجه</sup> <sup>الوجه</sup>  
 الأدلة التفصيلية وهي الأدلة العقلية والنقلية المذكورة لبيان تلك العقائد على التفصيل والكلام  
 لتلك الأدلة بناء على الاستلزام أنها تلك العقائد معتمداً عليها وهذا يعرف بالكلام لأن صاحب النظر <sup>الوجه</sup>  
 على ما اختاره للتأخر فتكون أساساً للعقائد قال بعض الفضلاء وفيه أن ما يفيد منه كلام المتأخر من حيث جعله  
 من حيث المظهر وأما كلام المتقدم مع أن المختص فيه وأنه يلزم أن يكون المنطق أساساً لعقائد الأساطير وأما المتأخر



في مباحث النظر إنما هو عوارض المبادئ لا انفسها وأعلى العلوم ما يبصر فيها انفسها والادب يلزم ان يكون المنطق  
 اعلى من الادب ولم يقل به احد بصريح قدس سره في الحواشي العبدية فتأمل انتهى قوله ببناء على ان مباحث النظر  
 اكد في الاصل بناء على ان ثبات الدلالة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام لا في غيره عليه فاستنبط ان  
 يحظر بالبيان في تحجج عبارة الشواهد وان يكون هو الاظهر المراد من القواعد القصايا الكلية التي يتوقف عليها  
 العقائد من مباحث الامور العامة والمجاهر والاعراض والكلام اساس لتلخيصها لا لتأبين فيه بالدلائل العقلية  
 وللفضلاء في توجيه عبارة الشواهد كثر ما تركناها مع ما يرد عليها مخافة الرطاب قوله اي علم يعرفه ذلك  
 اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة ولهم  
 لغوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصواب وفيه الاعتدال لم ينفك الصفات بمعنى علم البحث عنها حتى يكون  
 كلامهم علم يعرف فيه التوحيد والصفات بل يفهم بمعنى عدم اثباتها اذ في الذات فصيحة على كلامهم  
 علم متعلق بالتوحيد الصفات لا يعمم فيه على احوال الصفات بانها ليست كذلك على ذات الواجب بقوله  
 فنسبته الموسم اذ حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشواهد انما اورد الموسوم بالجملة  
 بعد قوله علم التوحيد بناء على اللفظ الكلام كان أشهر اسماء الكلام وعذريته ناظر الى التوجيهين فمكرر  
 نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد الصفات ليقال له فلا معنى لنسبة الموسم الى الكلام بل الواجب ان يقول  
 للموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فخصيص الموسم يدل على انه لم ير مدعى للقب في دفعه للحاشية بقوله  
 الموسم اذ يعني فما نسب الموسم الى الكلام مع كون كل منها عمالة له لاعتقاده به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة  
 موصفة له بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو جعفر الموسوم بغيره قوله من هذا انك اشارة الى ان فائدة كثير مما ذكر  
 في شرح الموقد قوله فان الشرعية اذ اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات مرجعها  
 نفع يقال لها دين يقال وانه اذ اطاعه ومرتجى عنها انها تكون بصدده يقال ملكت الكتاب ومليت اي كتبت  
 فله اضافة اليهم الى الملته والدين اشارة بان مقتضى اهل العلم والعمل كان لكتابة شعائر العلماء والعمل بشأن التقي  
 وفي تأخير الدين عن الملته اشارة الى شرف العلم على العمل وقوله والا ملال بمعنى الاملاء اه نقل عنه هذا الجواب  
 سوال مقلد وهو ان يقال كيف يقال للشرعية مرجعها انما ملية والحال ان الملته من المضاعفة والاملاء  
 من الناقص قوله سميت سمي ان السلام مركب اضافي سميت الجنة امالا لان اهلها سالم  
 عن الزفات ولا يهتفوا بطوبى بالسلام وعلى هذا بنى المتقدمين يكون لفظ السلام مصدرا او كان السلام

اسماء الله تعال أصيغ الحجة اليه لتزييفها كما يقال بيت الله المحجج المحرام فيكون لفظ السلام صفة مشبهة  
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة أي في البدن والسلامة أي في المعاد أو معناه ذوالسلامة لجميع  
 النفاضة قوله فوجه التخصيص في بعض أركان السلام من أسماء الله تعالى فوجه تخصيصه بالذاتية دون اسم  
 ظاهر المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والحجة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلام قوله كناية عن العراض  
 لا العرض عن الشيء يطوى كشيء عند قدر كالأمر الذي هو طي الكشم وإيراد الملزوم وهو العراض ويجوز  
 يكون استعارة تخيلية مرشحة بأن شبهه بنفسه فقال بما له كشم فأنبت الكشم تخيلا ونسخه بالخطاب  
 واحد قوله ولما تعد للنتيج اه نقل عنه هذا جواب سؤاله مقدار وهو أن العراض للتلخيص يكون أحد قسمين  
 العراض ههنا فاجاب بقوله ولما تعد اه وحاصل المتنوع أيضا متعدد معنى فكان ذكر كل واحد للنتيج  
 على حدة وعقبه تابعه قوله بأن الجملة الثالثة تعني الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية في  
 أفعال المندم وضم لا نشأته والجملة الأولى أعني قوله وهو حسي جملة اخبارية فلا يجوز عطف أحدهما على الآخر  
 بالوالمالك الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حالي ما على تقدير عدم التأويل فلأنه يلزم عطف الجملة  
 على المفرد وهو غير جائز لما مر وما على تقدير تأويله بحسب قلانه واحصل المناسبة بينهما بأن كلا منهما جملة  
 فعلية لكن الأولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير أيضا قوله ورد عليه كما يعنى الجملة الأولى وان كان  
 خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا العجزية بأنه تعالى كاذب لنفسه  
 وهو ظاهرا بعض كاذب فنقل الكلام إلى عطف على قوله والله الهادي واجعل في ذلك انشاء المندم فينقل  
 الكلام إلى عطف على قوله في أوله وجعله انشاء شره بعيد جدا أقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة  
 فخاولة حتى يلزم البدل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما قوله ان الثنائين يلقبها فكانه قال اللهم في  
 المسبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد وعلل الجملة السمية للدلالة على الدوام الثبات في المحل لله قوله  
 وايضا يجوز عطف القصة على القصة اه معنى عطف القصة على القصة على أبيه السيد الشريف فألقى صاحب الكشم  
 ان يعطف على مستوفى على محل مسوقة تعرض آخر لمنااسبة بين الغرضين فكما كانت أشد كالعطفا حسن  
 من غير نظر لأن الجملة خبرية أو انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوفين  
 وانعطف على جملة متعددة وههنا ليس كذلك لعل الحشوا رد بعطف القصة على القصة عطف حاشي  
 مضمون الجملة على حاشي مضمون الأخرى من غير نظر إلى النقط وهذا عطف مضمون على حاشي

شرح المتخصص في شيء الفصل الوصل وصفه بالذمة والحسن والبرهان والورد صاحب الكشاف وهو زيد  
 يعاقب بالفتنة الزهراء في خبر عروا بالعزو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان  
 انما رده العطف في عبارة التخصيص كما يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحب العطف الفقرة على الفقرة لشي من  
 المعنيين على ما نص عليه الش في بحث الفصل الوصل فلا يتم جواز التخصيص من قبله نعم لو كان قصد الشره هذا العطف  
 مطلقا لكان ليس كذلك كيف قد اعترف به في شرح الكشاف ووقعه في القرآن نحو ما وهم بهم وبش المهاذ قل  
 مرد بعض الفضلاء ان اى رده سيد المحققين رده الله هذا العطف في حاشيته على شرح التخصيص بأنه يجوز عطف نعم  
 على مجموع حوسي بأن يقدر المبدأ في العطف اما مقدما للبناء المستعطف في علياى هو نعم الوكيل ويكون المخصوص مقدما  
 على نعم الوكيل يجوز نعم الرجل على صرح به صاحب الفتاوى وغيره من المخصوص مقدما وتعليقه واما ما ذكره  
 نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على ما ذهب من جعله مبتدأ وانما لم يقع من السيد السند هذا الاحتمال  
 كما لا يتم على ما ذهب فيجعل المخصوص من مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذا خلا في انه اذا كان مقدما  
 فهو يتعين للمبتدأ ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبدأ لم يؤل نعم الوكيل مقبول في حقه ذلك يكون الجملة البعنا  
 في الآية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشاء انشائية كما في الجملة التي خبرها افضل فعليه بحسب كيف لا ولا فرق بين نعم  
 الرجل زيد ونعم الرجل في ان مدلول كل منهما انسية غير محتمل للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف  
 جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة بخبرها نعم الوكيل اعتراف من الشانما هو عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يكون  
 انشاء للمدح العام الذي صفع افعال المدح كانشاء بل بعينه كاخبار المدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل  
 قوله وايضا يجوز ان يعنى ثم قال بعض الفضلاء في رد الشانما يجوز عطف نعم الوكيل على حوسي باعتبار تضمنه معنى  
 التخصيص كانه وان كان اخبارا للكر له محل من الاعراب لوقوع خبره ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له  
 محل من الاعراب فان قلت للموجب المنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب  
 فانما هو في جواز قلنا لوجه الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودا  
 بالذات فلا تنفك الى خلافها بالانشائية والاحتمالية بل الجملة في حكم المفردات التي وقعت وقعها  
 فيجوز عطف تلك الجملة بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب  
 على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بل تاويلي يحسب كانهما جملة لها محل من الاعراب  
 صرح به السيد السند في حاشيته المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضائي نعم الرجل بمعنى المفرد وقد ذكره

اى من جبهه كذا اشكال في عطفه على جسمى قوله ويدل عليه قطعاً او يدل على ان عطفاً لا نشاء على  
 الاعراب <sup>الذي</sup> له محل من الاعراب جازي في قوله تعالى قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف  
 على احسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لانه محقق قالوا قوله لا الواء من المحكاة كذا في دفع لما  
 لما يتوهم انهم لا يجوز ان يكون مجموع مجملتين يقول قالوا بثبوت الواء بينهما بان يكون المقول على سبيل المحكاة  
 احسبنا الله ونعم فلا يكون مع عطفاً الا نشاء على الاخبار فيه له محل من الاعراب وجب الرفع ان الواء والمحكاة  
 اى من كلام المحاكاة قالوا احسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحاكاة لانه لا يصلح العطف <sup>من</sup> اذ  
 عطفاً لا نشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب لا يتاويل بعيداً <sup>من</sup> قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير  
 لا يلتفت اليه لعدم اسباق الذهن اليه ولا دلاله للقضية عليه انه لا مناسبة بين مفهومى المجتاز  
 على وجهين العطفاً لا نشاء وقوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول حتى يتوهم ان المجاز المذكور فيما اذا كان بعد القول  
 لان معجم العطف هو انه اذا كان المجمل على محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد المذكور وقت في موقفة وهو قوله  
 وفيه للمواد وليس مختصاً بما بعد القول على ما استدل به حسن قلنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله  
 لا نشاء العجب عطفاً على ابوه كالحال وهو خبرية قوله ويرد على ما قاله بعض الفضلاء من ان الخبة دالة على جواز  
 المذكور قطعاً انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكى ويكون محل قول الواو معطوفاً على قوله بتقدير اللبتا ما شئت  
 الدنيا <sup>المعطوف</sup> عطفاً على احسبنا الله معتدلاً لان المحسب <sup>على</sup> اضافة الى خبر المحكى لفظية ولا فالمستدل او المحسب  
 اذا كان مع فليس يتقدم اللبتا على الخبر في كلام البلغاء <sup>بقرينة</sup> ذكره في المعطوف عليه محض حذف في الاستعمال و  
 انتقال الذهن اليه واما مقدما رعاية لغز الجرح مع تسبقها ذكرنا ان دفع ما قاله الفاضل المحسب من تقدير  
 اللبتا مقدماً وابل بعد المشهور بتقدير المحضوس بالمدح مؤخر وعلى هذا يكون من قبيل عطفاً لا نشاء على الاخبار  
 واما تقدير اللبتا في قوله وهو جسمى ونعم الوكيل فليس بعيداً عن اللبتا المذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر مجتاز  
 احسبنا الله اذ الوبد كقولهم اسم الله مقدماً على الخبر كذا التاويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يذكر في الجرح واصل  
 تقديره مقدماً كما ان تقديره في المعطوف غيرية على تقديره في المعطوف مقدماً في نحو جسمى ونعم الوكيل وعلى تقدير  
 التأخير لا يكون من عطفاً لا نشاء على الاخبار على حد المدحين وهو ان يكون المحضوس المقدماً <sup>من</sup> اذ وجد  
 المقدار كافى لفظية ولا لدلالة قوله او بعطفه على مجزاة لا يكون الواو من المحكاة ويكون نعم الوكيل معطوفاً  
 على احسبنا الله وهو خبر مقدم على اللبتا فيكون معطوفاً للمجمل الذى له محل من الاعراب لا ينصح ان يكون خبراً عن المفرد

والسبيل السند في سره بحجج عطف الحمل على المخرج اذا كان لها محل من الاجزاء على ما صرح به في حاشية على  
 التخصيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كونه من الحكاية لا من الجواز المذكور قطعاً  
 ان يكون قولنا مقيداً في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة  
 الفعلية الخبرية نفل عنه ان يفكر في المبتداء بطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور  
 انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيقال له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون  
 الاول من الحكاية واهم من ما ورد في النص ان ارد لو كان معنى قوله قطعاً يقيناً اما لو كان معناه دلالة  
 ما ذكره من سره ولو لم يلائمه لم يمكن الاعتراض ان يعترف بهذه التوجيهات لو اعترف بها لم يكن الاعتراضية  
 وقد خرجها في حصة نعم الوكيل قوله معاً ثلاثة اى بمعنى قد يطلق لمفعول الحكم على نفس النسبة الخبرية المحرجة بالاجابة كقول  
 او سببية وهذا المعنى على وفق نظرية لمقصود على ذلك النسبة معنى النسبة واقعة او ليست بواقعة يعنى ادراك  
 بطريق الادغام والقبول وهذا مصطلح المنطقيين في علم انه في تحقق النسبة الواقعة بان لا يدل في ذلك هو الوقوع بعينه  
 الاول وقوع كذا وكذا وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الاحتياج والسلب وانقل بتصور هذه النسبة في نفسها  
 من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تقع بين الطرفين بطريق التوبة والانتفاء  
 نسبة حكمية ومورد الاحتياج والسلب ونسبة تبتوتية ايصاً نسبة العام الى الخاص اعني التوبة لا المنصور وكذا وقد  
 تسمى سلبية ايضاً اذا اعتبر انتفاء التوبة وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر وفيان قد ينفو  
 المتك وان ادعى حصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة التبتوتية يتعلق  
 بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحصل النقيض والثاني محتمل والثالث تصديق فنقول في هذا المعنى الاول  
 نسبة امر الى آخر ليس امر معاً في الوقوع والادعاء كما في المحققين للوقوع حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى  
 نسبة امر الى آخر يتعلق امر الى آخر وقوعاً كان ولا وقوعاً ان كان الاحتياج والسلب بمعنى الوقوع والادعاء او يتعلق امر  
 بخبر سواء كان مورد الاحتياج او مورد السلب كلا بمعنى ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا  
 الاطلاقيين المتفقين بشرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة اولاً وقوعها ادراك ان النسبة  
 التبتوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة فيها لانه ذكر السيد الشرح انه يجوز ان يفهم الحكم بالتصديق  
 فقط وان يفهم بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاحتياج الى النسبة ليست بواقعة اذ غان بان النسبة  
 السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادرار الوقوع فقط وان يعرف بادرار الوقوع

والادوقوع معاً فذكر المحقق الميرزا من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بشعراً بالمراد بالنسبة  
 النسبة التفسيرية التي يرد عليها الانجاب والسلب بالنسبة التامة الخيرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو  
 ادراك وقوعها فقط انما هو ادراك نفسها على وجه ادان كذلك ليس ينبغي كما لا يخفى على انك قد عرفت  
 ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع والادوقوع وهذا النسبة التامة الخيرية واما النسبة التفسيرية المتعارفة فهذه  
 ثبت له والالزام ازواجاً على القضية وتصور ان التقدير على ثلاثة وقد يطلق على خطاب الله للمتعلق بالمال المكلفين  
 بالارضاء والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من المشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وبما توافقه الاسم  
 حرم خطاب من سواه والرد به هنا اما الكلام النفسي لا القضي ليس يحكم بل هو دل على جهر به السيد السني عن  
 في حاشي العبدى سواء فسر الخطاب بما يقع به التي اصاب من شأنه التي اصاب فيكون خطاباً في الدلالة كما ذهب اليه  
 الشيخ الادبى من قدم الحكم والخطاب على الزاوية تعلقات الكلام وتنوع في الدلالة فيهما وغيرهما وفسرنا ذلك  
 كذلك عند من افهمهم من هو متبع في فهمه فيكون خطاباً فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن الخطاب في الحكم والخطاب  
 حادثاً من انشاء على صورت تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الدلالة وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل  
 جميع اقسام الكلام عتق قدامه قدامه او ما هو عليه اي اثبت بالخطاب وهو الدلالة لتزج عليه كوجوب الصلوة  
 يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال له بغير تعلقه بفعل من افعالهم لا جميع افعالهم على ما يؤهم اضافة  
 بهم من الاستغراق والدم يوجد حكم اصلاً اذا اخطأ يتبع جميع الافعال فيشمل خواص البنية كما ايضا لا يقال اذا كان  
 المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال كما نقول الكلام  
 وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطاباً بالاعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاباً واحد متعلقاً  
 بالجميع وخرج بقوله المتعلق بالافعال المكلفين بالخطابات المتعلقة باحوال اتمه وصفاته وتزجيات كقولنا نعم ولم يكن  
 كقولنا واحد ومعنى الامتناع بالخطاب هو ما طلب الفعل من المنع عن الترك وهو الانجاب او طلب الترك من المنع عن الفعل  
 وهو التخيير او طلب الفعل بدونه وهو السلب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب  
 الفعل والترك وهو الدابة وهذا التقيد كخراج خطاب الله للمتعلق بافعال المكلفين لكن كالاتى قضاء والتخيير  
 كالقضاء المبني لا فاعلام والخراج المتعلقة باعمالهم كقولنا نعم والله خلقكم وما تعلمون فان قيل اذا كان الخطاب  
 في الدلالة متعلقاً بافعال المتخيرين بالارضاء والتخيير كما قال الشيخ الادبى بل هو طلب الفعل والترك من المعلوم وهو  
 سعة قلنا لعله انما هو طلب الفعل من المعلوم حال علمه واما طلبه من على تقدير وجوده فلا كما اذا اذول الوجه

ابتداء فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة فمخبرهما من  
 الفعل والاختيار والكرهية ان كان المبدأ بالخطأ مطابقة للمثال فذلك كالمبدأ بالحق فاطبق الحكم على كل باب  
 من بلاد الوجود الذي هو اثر الوجود بالترتيب عليه لفاء يقال وجب فوجب التفتيش من معنى اما على المسألة واما  
 على ذكرها بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات فختلف بالاعتبار فالخطأ باب اذا نسب  
 للحاكم يكون ايجابيا اذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والذنب بالفاء ايضا باعتبار هذا  
 على ما ذكره النجاشي في التلويح قوله وهذا الاختيار يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح  
 لاصولي بل ان المتبادر من اللفظ عند الإطلاق افعال الجواهر الملقاة بالذنب لادعاء فلو كان المراد ههنا مصطلح  
 الاصويني لم يكن علم الكلام علماء اقدماء الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكفينا  
 وعمما الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القليل من المصداق على علم الكلام والعلم بالوجود اخواته محبة يقتضيه  
 به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشريعة والاحكام وبالثانية علم التوحيد والعلم  
 بالخطأ بان المتعلق بالافعال بالانقضاء والغير مرجح انه متعلق بكيفية العمل حتى يتبين باسم علم الشريعة  
 والعلم المتعلق بتلك الخطأ بان من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى مختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية بمعنى  
 التخصيص لا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كماله لفظ  
 السابق الى العلم كونه بعضا من معلوماته لا لربطه بقوله لما انها لا تستفاد من جهة الشريعة ولا يسبق الفهم عند ذكر  
 الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفاداة من جهة الشريعة ولم يسبق الفهم عند ذكر  
 الاحكام الى غير هذا مع ذلك الاسم لعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركائده واذا  
 كان المتعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية فان ذلك ما قيل انه يجوز ان يكون  
 معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم للمتعلق بمعلومات تلك الخطأ بعض منها  
 يسمى علم التوحيد فله يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطأ بان على ان يبين الوجوب ونحوه في الكلام في غاية  
 التدبر وهو في مثل قولهم بالظن معرفة الله واجب معرفة الله وجبة والتعريف عنه بما يتعلق في غاية العناية  
 قوله واستدبر الله قبل ان يشرع ان كان احد الحساب المضاعف الى الله في تعريفه ليشعر بكونه شرعا لله انما لا يتكلم  
 في قوله لا يستدبر الله فيصير على تجريد الاول لفظ الاحكام عن الضميمة الى الله ويقال للخطأ باب الشرعية  
 احوال في الثاني اي لفظ الشرعية تأكيد لانه نصريح بما علمه من احوال التعريف بقربنا الحكم الشرعي

على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا العلم المطلق قوله فالمراد بالمعنى إذا كانت ارادة للمعنى الثالث قصصا  
 فالمراد بالمعنى الاول اعني النسبة التامة الجزئية وتوجيهه ظاهري على العلم في قوله المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع  
 والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني المقصد يقات بالمسائل  
 ونفس المسائل للملكة الاصلية عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم  
 وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب  
 بخلاف والمعنى الثاني فانه لا يتأتى في توجيه التوجيهات لثلاث بلا تكلف كما استطاع عليه نقل عنه وبرهانه قوله فما  
 سيع وسموا ما يعيد معرفة الاحكام فالمراد بالحكم هذا هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة المقدمات  
 قوله او الثالث اعني ان المراد بالمعنى الثاني وهو اذ ان تلك النسبة في لابل ان يجعل العلمان في قوله والعلم  
 بالاول يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اعمارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالاول  
 المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى  
 علم التوحيد فيكون المتعلق بعلوم بالعلم ان يجعل العلمان عبارة عن الملكية فانه بطلان العلم على  
 الملكة كما يقال فلا يعطى النقص للمعنى الملكة المحاصلة من تلك الادراكات ومن يكون المتعلق بعلوم المسبب  
 اذ الملكة انما يجعل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في  
 حملها على المقصد يقات لا يحتمل معنى المتعلق الى التكلف بان يقال مجموع المقصد يقات المتعلقة بالمقصد يقات  
 الشرعية العلمية بمعنى ما هي متعلقة منها يسمى علم الشرائع ومجموع المقصد يقات المتعلقة بالمقصد يقات لا غنى  
 يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن المقصد يقات على هذا الامام فيكون المعنى المقصد يقات المتعلقة بالاحكام  
 العلمية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والمقصد يقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد  
 وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا يخفى ان جعل جملة المقصد يقات متعلقة بها هي  
 متعلقة منها اعني المقصد يقات المحصورة او جعل المقصد يقات على هذا الامام بالملك لا يجوز منه تكلف محض انتهى قوله على  
 التقديرين اي سواء كان المراد المعنى الاول الثاني معنى الشرعية ما هو من المشرع بان لا يخفى ان المقصد يقات بالنسبة  
 الى فهم الخد لا يمتنع عليه معنى انه لا يدرك له لولا خطأ الشارع والامر من خروج اكثر المسائل الكلامية عن القسم  
 كوجوده وعلمي جيد وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها ايضا من الصريح لا عند اذا ذكرها  
 بعاد ان هذه العلة اشد قوة في الملكة كما ان العلم بالعلمانية في العلم بالعلمانية في العلم بالعلمانية



فمنه قوله ان اريد به مطلق التعلق اذ اعني ان اريد به كون الشيء منسوبا الى اخر على وجه كان فاله في صحة  
 معنى التعلق في كل موضعين هذا يجوز ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل المفاهيم بكيفية  
 العلم من قبل تعلق العارض بالموضوع لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد مرفوعا عن تعلق ذي الطبيعة بالقبول  
 كانه للقسم منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول العاضل المحقق من انه على تقدير ان يكون المراد  
 بالحكم ادراك النسبة بحيث يزيل الوجه بالاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالشيء  
 الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد المقصد بوقوعها فقط العمل بعلم  
 التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالهية حصولها في نفسها كما حققه السيد المسند قدس سره في شرح  
 شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق اذ اعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العلم بتفسير  
 العلم ايضا لكونه معروضا ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى الفصل العمل للاشارة الى الكثرة وهي ان تعلقها بالعمل  
 مرجح الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوها بخلاف اكثر الاحكام  
 الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار الكيفية وانما قال عامة الاحكام لان  
 الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى اجماع الاعتقاد بوجوده وصفاته واجبه فيكون متعلقا  
 بالاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عن بقوله اعني ان اريد مطلق التعلق يجوز الاعتبار بالنسبة الى نفس العلم والكيفية  
 الثاني اولى ذمها اشارة الى الكثرة وقد قدم شرح المصنف بان لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى  
 عداوته انتهى مما ينبغي ان يعلم المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا بتفصيلها او لايتان بمعنى الوجه  
 المشروع والا ليرى قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اذ فيها ايضا متعلقة بتعريف الاعتقاد والاعتقاد على  
 الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية التعلق بمرجعية التفسير بل هو في قوله ان  
 موضوع الطب من حيث الصحة وللصحة حتى يرد انه يلزم ان يكون الكيفية محصورة على الاحوال المتبينة في الفقه  
 ولا يراعى في الموضوع وثمة له بل معناه ان تعلقها به مرجح انه يتبدل تلك الكيفية والظاهر ما هو كونه مرجحاته  
 ولا من جهة اخرى فلهذا قوله وان اريد به ادراك وان اريد بالتعلق التعلق لمخصوص هو تعلق الادراك  
 بطريقه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلق بكيفية العلم بالكيفية والعمل طرفان وتعلق التصديق  
 بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلق بكيفية العلم بالادراك الكيفية المنبئة للعمل في قوله منها ما يتعلق  
 بكيفية العلم كاجابة الى التاويل ولكن محتمل للتاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد بطريقه

الاعتقاد انما هو العلم بالشيء

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات أي المتعلقة بالاعتقاد في الحقيقة سواء كان ذلك كاعتقاد النسبة  
 ٢ وبواسطة كاعتقاد بالطرفين فإنه يتعلق بها بواسطة النسبة كما بين في فصل فلا يرد ما ذكره الحنفى للدفق من ان يتعلق النسبة  
 بالمعتقل معقول ان السناد بطرفيه من ان المعتقل هو نفس النسبة اجمعي الطرفين في النسبة لكل واحد من الطرفين  
 وكلاهما باء والنسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة اه يعنى اذا كان المراد تعلق السناد بالطرفين وتعلق القيد  
 بالنسبة فلا بد من ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى كونه وهو موضوع الفقه  
 العمل بالظن لا يخلو السناد والقيد بكيفية العمل كونها مسند او مثبتا والعمل مسند اليه ومثبتا بذاته  
 على الفهم اذا عبر عن الحكم الحزبي بالنسبة التقيدية اضا فالحكم هو الحكم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد  
 ابوة قاله زهير في قوله لا يسو كالكيفية محمولة على العمل في الفقه وهو العمل بالنسبة له فيكون موضوعا اذ لا يخفى  
 لموضوع العلم ما يجب فيه عن عوارضه الذاتية اي ثبت له ويحمل عليه له وليس موضوعه العمل اه على  
 تلك المسئلة العمل كما باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عارضه الذاتي ولا باعتبار نوع عارضه  
 اذ لا يلحق شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحض من ان موضوع العلم هو موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم  
 كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوع العمل بوجه من الوجوه الشك والاحتمال انه  
 يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ارفق لم النسبة  
 قال الفاضل المحض في النية فصل الفقه فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل على الجوارح ولا  
 لزوم بتدريج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يجب فيه كقضية الاعتقاد مثل قولهم  
 معرفة الله واجبة دخلا في الفقه وليس كذلك في خارج الفقه في احتياجه الى التاويل قوله ثم انهم جوارح فلهم  
 فلا نفهم على اه يعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قيمة التركة بين الورثة اذ للبين فيها احوال قسمتها بين الورث  
 والقسمه من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجمله اه في كل مسئلة ليس موضوعها راجعا  
 فعل المكلف محبة او يراها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المحض في الصبر فانها راجعة الى الفعل المولى قولهم قبل  
 العطش على عمرو على ملين يعنى باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان انظاره من قبل العطش على عمرو على ملين  
 على ما ذهب اليه في مخرجه مطلقا اذ المحذور ليس بمقدم ولا بالمعذور ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف  
 عليه مجموع الجار والمحذور ولعل قوله بالثانية اه ورقم المحض بذكر الباء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مراد  
 خبر مبتدأ محذوف اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد الصفات او منصوبا بتقدير الفعل الفاعل اي يعلم العمل

بالتأنيّة علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاختصاص الشرعيّ النظريّ لا أي ما يكون  
 المقصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصد منها العمل قوله لأنّ جملة الرجماع من مسائل  
 أصول الفقه قيل لأنّ جملة الرجماع من مسائل أصول الفقه بل هو مسائل الكلام ودرج في بطر المبدئية  
 وتكليف الصناعة ولا يخفى إنّ الرجماع من موضوعات أصول الفقه والمجتمعة عرض ذاتي له ينبت له في الأصول فجعل  
 هذه المسئلة من قبيل تكليف الصناعة لا معنى له فلان إعرض المحشّى عن هذين الجوابين إلى المترام المسئلة مشتركة  
 بين الأصوليين أي أصول الدين وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهت البحث مغايرة لأنها امرجيت لها يتعلق بها  
 بالبقاء بل المبدئية مسألة الكلام ومن حيث أنها يتعلق بها استنباط الأحكام مسألة أصول الفقه فان موضوعه  
 الأدلة الأربعة من حيث استنباط الأحكام منها قوله يشير إلى أن له مباحث أي يشير بأضادة الشهر إلى  
 أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من المشقة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام أعم من  
 الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية  
 على ما هو المختار فان مباحث الأمور العامة والمجاهد والاعراض من الكلام وليس في المشقة بمناية للمباحث  
 الهيكلية وأما عند من يقول موضوعه ذات الله ثم وصفاته فالرجاء في محبة تلك الإشارة إلى الصفة مطلقاً  
 الغير المفيد بقيد عندهم الصفات الذاتية الوجودية لذات اللفظ التوحيد ولم يكفوا بعلم الصفات مع التوحيد  
 أيضاً من الصفات متباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام  
 ليس عنابة تلك المباحث في الشبهة قوله ولذا أي ولاجل البراءة من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم  
 يجرأ مباحث الأحوال إلى الصفات السلبية مثل اللفظ ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأفعال وهو مباحث  
 المخلق والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مجتمعة على حدة وإن أمكن أن يجمع  
 الكل إلى صفة ما فالأحوال الرجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية  
 والنبوة بمعنى بعث الرسل والأنبياء والإمامة بمعنى نصب الإمام واجتثاث الفعل كذا نقل عنه قوله  
 على الإمامة علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أن اللفظ لا الصفة تشمل الوجودية الذاتية  
 وغيرهما فالإمامة من المسائل الفقهية لأن مرجعها إلى نصب الإمام واجب على المسلمين فيكون مرجعها إلى عمل  
 المكلف لا معنى لأرجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن أمكن ذلك بناء على أن أفعال العباد أفعال الله ثم  
 حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب إن مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيعلم ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث  
كان بحث الامامة ليس مثلهما مثلها فاندفع ما قاله الحش الذي قد بين ان كور الامامة من التفصيلات لا يدخل في  
اثبات كور الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على الاصح فلا معنى لجمعه علاوة هذا انه ليس علاوة بالظن الا  
ولهم الكمال في صفة ما حتى يكون علاوة اثبات كور الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان <sup>حاشا</sup>  
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصد <sup>حاشا</sup> هو على تقدير جعلها من مقاصد <sup>حاشا</sup> المحلل موضوعه اعم من ذلك  
فاجعلها من مقاصد <sup>حاشا</sup> لدفع خرافات اهل الاهواء والباطل التي في بعض عقائد المسلمين في القدر من الخلفاء  
الرشدين وما اعم تقيم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مقاصد <sup>حاشا</sup> في التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وكل  
في شرح المقاصد لانه في مباحث الامامة يعلم الفروع التي ترجع الى القيام بالامامة ونصها امام  
الموصون بالصفات الشخصية من فروع الكفايات اذ هي امور ممكنة تتعلق بها مصالح دينية ودينية <sup>شك</sup>  
الامر بالمحصول في قصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد من الوفاء في اذ ذلك من  
الحكام العملية ولكن لما اشاعت بين الناس فيجب الامامة اعتقاد انت فاسد واختلافات باردة <sup>سما</sup>  
من الموانع الخواجة وما الت كل منها الى التخصيصات كما قد تفضل الى انفس كثير من الموانع اعدا لاسلامه ونقص  
عقائد المسلمين في القدر من الخلفاء الرشدين مع القطع بان ليس للبحث عن احوالهم وافعالهم كثير تعلق بافعال  
المكلفين الحق للثبات هذا الباب باب الكلام واما المرجع في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالباحث عن احوال  
احوال الصائغ وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه  
درهم مباحثها بالنظر في الحقيقة والالزام بالنظر الى الظل كونها من المقاصد فاندفع ما قاله الحش الذي قد بين كون  
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من التفصيلات كما في كرايل عليه المحلل المستفاد من كلمة اغما وقوله الا  
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في اصل المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما  
ذكرنا قوله عند البعض اذ هي من مقاصد الكلام لانها في اصل المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما  
المتعلقة بالاعتقاد لانها في أصل المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما  
والا فذلك الفقه الكبار في الكلام قوله لما اهلوا كاهم <sup>حاشا</sup> الامامون للحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ان يشاركون  
لتنفيذ الاحكام الشرعية بشرط وعامة حميد لا يفعلوه لكن فعل عنه ومحصل الامر انهم قد وضعوها ولكن لم يرد  
كالارشاد يحصل ذلك <sup>حاشا</sup> في التلخيص لقلة الوقائع والاختلافات في قولهم عطف عليه هو قوله وقد قرر العلم والقدرة

قوله كاهنهما أي لادتهما بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الأصل مثل ورود الحكم استدل بالادلة  
لا يتطرق عليه الشبهة من أول الأمر بخلاف ما اذا ذكر الحكم أو كلفانه يتطرق عليه الشبهة في أول الأمر ومثل قول القائل  
متعلقا بالسبب بالحكم وأما ذلك كذلك نقل عنه مثل الدالة لوهم كونه دعوى بلا دليل قوله كما أنهم اه  
إشارة إلى الاختصاص من أراضنا في النظر إلى ما يتوهم كاحقية بمعنى أنه ليس له من التدوين وجه يتوهم ما ذكر  
أصل قوله مع أنه من المتابعين في بيان ما كاسحة الله تعالى عليه من تبعهم على ما قال في التفسير في مثل رواية  
الكاظم عن الأصغر عن أبي عبد الله كرهى والأصغر عن أبيه عن مالك قوله فإن قلت الفقه نفس معرفة الحكم  
حينئذ عرفوا بأنه العلم بالحكم الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية وقال الجعفي الفقه معرفة النفس بالها  
وما عليها قوله قلته المعروف بهذا المسائل يعني العلم بالعلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل  
فالمعروف بالتعريف للشيء هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف بهذا أي عبارة الشرح هو علم الفقه  
نفس المسائل بمعنى سمو المسائل بالدلالة التي تغني العلم بالحكم العلمية عن أدلتها التفصيلية بالفقه وأما قيد  
المسائل بالدلالة كالفقهية العلم بالحكم من أدلتها التفصيلية كما المسائل نفسها ومعنى فادتها العلم بالسؤال من  
طالع قلنا المسائل ووقف على أدلتها يحصل له معرفة أحكام المسائل كدلتها وهذا القدر كاف للعلم كافتا  
كما يقال خبر الرسول يغني العلم الاستدراك على أن العلم بالحكم كخبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن هذا الخبر مثبت  
بالمجرات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بالحكم كخبر علم الاستدراك ليا نقل عنه في إيراد الأحكام  
المعنى الأول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الجزئية أما عدم إيراد ذلك النسبة وهو عبارة عن التصديق  
وقد عرفت أنفائه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط وأما عدم إيراد خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالإقتضاء  
والتي فلا يستدل به الدية العلمية لكنه على تقدير المحل على المعنى الأول كما بد من قيد الشرعية لخرج معرفة الأحكام العلمية  
غير الشرعية عن أدلتها كالمسائل الحكمية العلمية اللهم إلا أن يرد بالدلالة السمعية قوله ولك أن تقول أنه أي ذلك  
تقول في الجواب عن السؤال المذكور أن المبدأ في قوله ما يعنيه أنه معرفة الأحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والعبادة  
واجبة كلها الفقه المراد بالأحكام الأحكام الجزئية لمخصوصة يتخصصون بتخصص مثل الصلوات واجبة على زيد بقرينة  
اضافة المعرفة إليها فالعرف مستعمل في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالأحكام الكلية لفائدة العلم بالأحكام الجزئية  
بالفقه ولا خلاف في صحته ومطابقة كما هو المشهور قال الفاضل الحلي في هذا التوجيه وإن كان صحيحا في نفسه لكن  
كينا سببا كونه فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الأدلة إجمالا الأحكام الجزئية أقول وسياق ذلك ما ينبغي في بيان ذلك القول

فلا يمكن كرهه فيجب حثوه على المأخوذ من الاحكام التفصيلية هي الاحكام الكلية كالجزئية قال الشيخ المذوق ويمكن  
 دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئية تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالوسط  
 واجبا لا يمكن ان يكون قوله عن ادلتها الا عن غير بعيد فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية لتفدية لمعرفة الحكم  
 الجزئية حال كونه العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فحقها فلا اشكال في شئ وهو ان هذه  
 يخرجهم التعريف عن الفساد ولكن في ابدية اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله  
 وفيما قال التعريف الاحتجاج كان بهما بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقات تتعلق بالعلم وتعلق بالعلم  
 فهو باعتبار تعلقه بالعلم وقبائه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالعلوم وصيرورة العلم للاحاطة وما لا افادة  
 الاحتجاج الى العلم في قيام العلم سبب لمعلوماته كما يقال علم زيد يفيد صفته كما في قوله حيث قوله  
 مفيد لنفسه من حيث انه امر يخرج به عنه القوة الى الفعل وليتقنه وحصله افادة قيامه بخروج القوة  
 الى الفعل مع المبدأ قال الشيخ المذوق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس انما هي مفيدة ومن  
 حيث حصولها فيها فمأخوذ انتهى كونه في حصوله في العلم بمعنى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن  
 في النفوس لا شأن له لا يكون علوما او ايضا لا معنى لا فادتها مع قطع النظر عن حصولها في العلم لا يخفى ان اعتبار التعلق  
 الاعتباري تكفي كاليليق بمقام التعريف فيقال واكحس ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد  
 هو علم كل واحد من تلك الاحكام والعرف بينهما ذاتي للتعريف والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام  
 معلومية العلم معلومية الجزء وفيما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرفة اى ما جعل المعرفة بقوله ما يفيد  
 معرفة الاحكام اى ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بل لا يخفى ان كسبها اى ان العلم كما يطلق على  
 المسائل والتصديقات بها كذا ذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به في الاشارة في شرح التلخيص وجعل كونه التعريف  
 راجحا فاما ما به قوله تدوين العلمين في ترتيب الكليات والافصول لان التدوين ترتيبا كذا في الملكة عرفا فاحتمل العلم  
 فان تدوينه معلوم بعد تدوينه عرفا فاعل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السابق لان تدوين المعلوم  
 بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبته علم فلان سمعته واما تدوين الملكة فاما ما به التدقيق السليم انتهى فلا كلام  
 في مخرج التلخيص في بيان قول ويخص في ثمانية ابواب من الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الحصول  
 والقواعد انتهى فان هذا قال الفاضل الجليل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل عن ايسر من الملكة  
 تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويدور على قوله كتبته علم فلان سمعته انه يجوز ان يكون تدوينها

من العلم بالعلوم قوله كيريد على اول الوجبة لزوم فقاضة المقدارة في المقدار اي غير المجتهد او اطالع المسائل مع  
الاول فيحصل له العلم بالحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع الراجح على الفقيه هو المجتهد قال  
في شرح المحضر المصنف اورد على من الفقه انه اركان المراتب بالحكام لبعضها بطريق من غير المقدار اذ عرف بعض  
الحكام عن الاجتهاد التفضيلية بالادستة الا لا من زبده العالم بل من يبلغ درجة التعبدية وقد يكون علما  
يمكنه ذلك مع انه ليس بقصدي اجماعا قال سيد الفقير في حاشية الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه  
استقلا بل هو ما قاله الفاضل الحنفى وفي نظر الفقه على الاول الاجابة هو المسائل الملالة المعنية لمعرفة الاحكام على ادلتها  
التفضيلية واما المقدار فهو ذلك يحصله المعرفة المعتادة بلا دليل فلا يلزم فقاضة المقدار على ان من طالع المسائل  
الملالة ووظف على ادلتها التفضيلية كيكون مقبلا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه  
الردف ظاهر في هذا الجواب كما يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقدار اذا كان له  
علم بالاحكام الكلية المعنية لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك  
الاحكام الكلية عزاد لها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بقصدي بجماعا عال الفقيه  
مختص بالمجتهدين عند فهمه فانه يبين فهمه بجميع المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات على الادلة الظنية  
الفقه لعلم بالاحكام الكلية المعنية باليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان المجتهدين  
اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهدين لا يوجب في غيره وذلك لان المجتهدين انظر في دليل ظني وحصل  
له ظني كونه العمل بذلك قطعا وكما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل المجتهد  
يكون معلوما عنده قطعا اما الاول فلا نقاد الراجح على الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب  
العمل عليه قطعا وكثيرا لا يخبر في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق  
القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما بالوجوب العمل به والحاصل ان الحكم الظني مرجح  
استفاد من الدليل الظني كوجوب العمل به وتباعد عليه قطعا او وصله الى العلم بتبوت قطعا فان دفع ما قيل الدليل  
الموجب ان كان ظنيا كيف يكون العلم الخاص به يقينا لا مرجح استفاد من الدليل ظني وكونه يقينا استفاد  
من خارج فثبت التحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهدين لا نقاد الراجح بوجوب العمل في حق المجتهدين  
المقدار فان لم يقض العلم بالعلم انقاد الراجح بوجوب العمل في حق الدليل انقذ على خلافه فيكون المقيد بها هذا  
وهذا التوجيه اعق حل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا سيما في الجواب الاول اذ نصير المعنى سمعنا

المصلحة المقتضية لليقين بالحكم عن الادلة الظنية كالحفاء في عدم صحة كراهة مطالعة المسائل  
مع الدلائل لا يثبت اليقين بالحكم عن كراهة وان كان المطالع المجتهد لا يكره ادى اليه في الزمان الثاني الى خلافه  
دوى الميراث له واهتم فانه المسائل المتروكة على اية او لا مع دليل لا يقبل له وجوب العمل فلا يقبل له اليقين بحكمه فلا  
يصل اليه المجتهد بحكم فانه يثبت اليقين به على امارته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا كان الاختلاف فلا يثبت اليقين  
التصديق من هذا التحقيق وانقل عنه من قوله واما على باقي العجوبة فبما جعل المعرفه بمعنى اليقين الادلة عنه معنى كراهة  
وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير هذا التعجب لا يتأتى في الجواب لان كراهة اليقين استقرى بها كراهة  
من توجيه عدم تاتي هذا الوجه في الجواب الاول انه في هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية  
الحاصلة من الامارات الا فلا سوال كاجواب كما لا يخفى كان مطالعة المسائل ليست تقييد اليقين بالحكم  
سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المصلحة هو تصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باقيا واما  
الزال اليقين كما ذكرنا من دبر فانه دقيق لهذه المباحث زيادة تفضل اذا اردت استيفائها فليكن في شذوذا  
على شرح المحقق العبد في حيث الجهاد وتعرف الفقه قوله عاين ما يقابل الجواب عن الامارات المسألة بقوله تعبير  
والمصلحة ان لا يتم المقتضى ليس بيقين هذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقتضى ما دام مقتضى  
قوله والتوفيق بين هذين الجمعين يعني ان يبين الجمع عاين تنافيا لان الجمع  
على ان الفقه من العلوم المدونة ليستلزم ان يكون المقتضى الغير المجتهد العالم بتلك المسائل  
المدونة فبما لا معنى للفقه في العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة لا الجمع على عدم فقاهة غير  
المجتهد بما فيه وجوب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يحل الفقه معينا احدهما ما يمكن حصوله للمقتضى وهو العلم بالمسائل  
المدونة فتبا عاين حصوله فيهما والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالحكم عن الامارات فتبا عاين  
حصوله لا يكون فبما قوله بلام غطة الحشية فان بعد الحشية ما هو في غير الامور التي تختلف باختلاف الاعيان  
كراهة كثيرة فيخرج عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به المتأخر في التلويح في بحث الحقيقة والجماع قوله فانه لا يمكن  
بعض ان يتم جبريل الرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المبرتبة بدو حركته فذكره فان قلت لم يجز جبر هذا  
علم الله ثم بالمسائل الغيبية قلته كراهة غير ذلك لان الدلائل العلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهاد هذا  
الا عاين انما جاز على ما ثبت بجواز اجتهاد للرسول في بعض الاحكام كراهة فبما احتلاله في الدلائل الجاهل بغيره  
لهم مرقا الى الوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من يفاها واضعفوا ايضا فخرجوا البعض من جهة على الحق وادعوا جبره



بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في الاحتياط وهذا في أمور الدين وما في أمور الدنيا فيجوز السهو  
 الخطأ قوله تقرير الأحكام أي إعمالها بالأحكام جميعاً والمعنى سمو العلم بجميع الأحكام عن أنها بطريق  
 الاستدلال بالفقهاء فلا إشكال يعلم الرسول كونه بطريق الاستدلال في بعض الأحكام المراد بجميع أحكام الأحكام الخاصة  
 يعني أنه لا يجوز إعمالها خاصة له خاص بالاستدلال فلا يولد العلم بالجميع محال للمسائل التي لا يولد ما فيها من الاستدلال  
 مثلاً ما لا يشك في كونه في حق من سئل عن أربعين اجاب عن أربعة قوله ففيه مثلاً من الكلام أي  
 من السبب إلى ما هو المطلوب السابقة في قوله ما يفيد معرفة الأحكام أقول تحرير السؤال والجواب فوقع على حل العباد  
 فأقول قد لا يجازى ما قد عرفت من المعرفة في الأحوال وحال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الجمال أي على  
 وجه كلي بأن يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل وحال عن الأدلة أي معرفة أحوال الأدلة  
 حال كونها مجردة عن سلطة بحكم حكم وعلى الأول المراد بالأدلة التفصيلية التي ينطبق بالأحكام أحوالاً مراد بالأدلة  
 الجمالية لم يكن يفيد المعرفة بقوله إجماعاً لا فائدة إذ ليس لنا مقر بأحوال الأدلة الجمالية على وجه جزئي وقوله  
 أفادتها استعملت بأحوال حال عند وقوعها لم يجب لها أن تكون أظهر والمعنى سمو معرفة أحوال الأدلة بطريق الجمال  
 وأما الجمالية مرجحاً فادتها الأحكام بأصول الفقه فتعلمها أحوال معرفة أحوال الأدلة تفصيلية مثل العلم  
 صلوا فركوا قوله في فادتها الأحكام لإخراج العلم بأحوال الأدلة إجمالية لكن ليس مرجحاً فادتها الأحكام مثل  
 العلم بكونها قديمة أو حداثة بسيطة أو مركبة وكونها جملة اسمية أو فعلية إلى غير ذلك المراد بمعرفة تلك الأصول  
 العلم بشروطها لا الأدلة أما لنفسها أقولنا الكتب ثبت الحكم وأما لقولنا الأمر للوجوب وبعضها أقولنا العلم  
 يفيد القطع أو لنزع عرضها أقولنا العام الذي خصه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الأحكام الكلية ليس هو  
 الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة مرجحاً فادتها الأحكام وأما  
 الأحوال أعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم إذا تقرر هذا فاعلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة معطوفاً  
 على قوله معرفة الأحكام يرد عليه أن أصول الفقه نفس معرفة تلك الأدلة ولذا عرفت بالعلم بالقواعد الكلية  
 ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام وما يفيدها ويكن الجواب بالمعنى بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التفسير  
 بالمسائل المعروفة هي نفس المسائل والمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة أحوال الأدلة الجمالية بأصول الفقه  
 شئت في صحة ذلك مع العلم مثلاً الأمر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع لا يجوز ذلك فيحصل العلم بأحوال الأدلة  
 الجمالية وهذا على تقدير أن يكون قوله إجماعاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يفيد العلم بأحوال الكلية للأدلة

مثل العلم بأن الامر للوجوب ويقول معرفة احوال الادلة البراهين المحزنة للادلة التفصيلية مثل العلم بان يصلوا  
 وزكوا للصلاة كشك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان يصلوا وزكوا وغير ذلك المحجوب بشتها عليها فاما لمعنى  
 العلم باحوال الكلية للادلة اكاديمية المفيدة لمعرفة احوال المحزنة للادلة التفصيلية بطريق الاحمال في ضمن القضايا  
 الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة يمكن الجواب بان التعارض لا اعتبار له كاف  
 وهو لا يمكن ان يرد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة اجمالية لكن الترتيب والتعدد بين اي عن قوله  
 وفرض على معرفة العقائد يعني بوجوبها لا غير احوال السابق من الكلام نفس معرفة العقائد ولا عرفوه بان العلم بالعلم  
 الدينية من جهة التفصيلية اليعقينية كما يفيدها والجواب بان المعرفة ههنا هو اساسا او المعنى هو المسائل الكلية  
 التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحة فان مرطبا المسائل الكلامية ووقف على انما  
 حصوله معرفة العقائد الاسلامية من ادلتها او يقال للتعابير للاعتبار في كاف في صحة الدفاعة قال الفاضل  
 واما الجواب الثاني فلا يخفى ان العقائد الاسلامية اكثر فاستحسنت لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله وحده  
 وموجود قديم ومحمد بن صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية  
 اقول قد يقال ما ذكرتم من العقائد القواعد ارسيد العالم عالم وقدير ووحيد بديع قول الصراحة الله عليه السلام  
 للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخالق العليم انا العالم بحدوث القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان  
 ذات الله تعالى هي الجزئية المحققة عالم واحد قادر ربنا <sup>فقط</sup> انه مبدله وكذلك من ادعى النبوة وظهر للجزئية بالتصديق  
 به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام محقق التصديق به وقس على ذلك بواقية في نظر الذي ان يقال قوله محمد  
 بن صادق يجيبنا ويل بان الله تعالى اسلم بالحق وصدق بالبحر انما تقر ان موضوعه لا يسلكه بحججه الى موضوع  
 العلم هذا الحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجزى في المسائل السمعية لكونه سمعيا وبعبارة وممكنه فانه ما ورد له  
 الاذونات تعالى والقول بعدم كونه من المسائل كاثرة ولا يجوز الدخول في تعليقاته على الحواشي الشريفة على ما  
 مخفف الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا  
 متقيقا لكنه لا يتناول اوجبا فيكون تصايا كلية موضوعها مخففة فمرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد في ما نحن  
 فيه كانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله على المواقف وجه السيد الشريف بان كمال الفلاسفة علما  
 ناهيا في علومهم سمى بالمنطق كذلك لان العلم انما في علومنا صينية كلاما ولا ينبغي ان اعتبر الاشتراك في  
 جهة النوع وهو كما للبطني مورث المنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فاما الجواب



جواب السؤال كان قيل وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد  
 مع الظاهر انما خرج عنها اجمال بقوله والتسمية اهكذا انفق عنه وحاصله ان طعن اسم الكلام بتلك المسئلة انما  
 من المتقدمين فهذا كوجه التسمية بعد ذكر كلامهم او بخلاف المتأخرين فافهم تأويلهم في تلك التسمية قوله والواسطة  
 بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الايمان والواجبات ترك المذنبات جزء حقيقة اكاد  
 والكفر عبارة عن اليكذب ليس ترك الكبر ليس هو لعدم جزئها عن ترك المذنبات وليس ليكاف ولو نعمصدا  
 مدعي جاء به البوعصبون واسطة بين الكفر واليمان عندهم وهي الفسق قوله لا يبر الحجة والانه اورد  
 لما يتو في كلامه بعض الظاهر من غير عباراتهم من انهم يثبتون الواسطة بين الحجة واليمان والتسمية  
 الكبيرة لانه ليس هو بمحل الحجة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد بانشاء الميزان بين  
 الميزانين ثبات الواسطة بين الحجة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر عن عباراتهم لا ان الفاسق عند  
 محل في النار انما ثبت بلا توبة كما هو المشهور من ادبهم فهم لا يثبتون ترك الكبيرة مقرا ليكون واسطة بين  
 والنار فاندفع وقاله الفاضل القمي من ان كوال الفاسق محل في النار عندهم اذ ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الحجة  
 والنار بخلاف ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها او لا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان حكمه  
 ليس استكمال على الا يكملهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والوالحال  
 والحال بعض السلف ايضا يقولون الواسطة بين الحجة والنار لا ثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص اصل عطاء  
 بهذه الاشياء وجعله سببا للاعتزال قوله لكن بالهم الى الحجة قال القاضي في تفسير قوله نعم وعلى الاعراف رجال  
 يشهدون كل بسيماهم اي رجال من الموحدين فخصوا في العمل فيجبون بين الحجة والنار حتى يتوجه الله بدينهم ما يشاء  
 قوله وان فرق من الرسل اي به ان يفقد البوعصبون وعدم وصول عونه اليهم فانهم معذروا بعد ذلك انهم على  
 المشهور والمبني عنه وقالت المعتزلة انهم معذرون بترك الواجبات كالاعتزال وفي عرف محبي التسمية ونجما  
 ورد عليهم قوله ولما معذرين حتى نجت مولا قوله الكافر فيقتضون الى الكافر في الجاهل هو الله الحجة هو الله  
 انما يثبت الواسطة بين الايمان والكفر هو الكفر بطريق الجرح والمعتزلة يقولون الواسطة بين الايمان والكفر  
 فيكون اعتبار الحجة من هذه التسمية المعتزلة بين المعتزلة ترك الفاسق عند صفاق واحل في الكافر في المناقاة  
 من الكفر فارق قيل لم يحل قول المعتزلة على ما قاله المحلل المحرم بان يكون المذنب يقولهم ترك الكبيرة  
 ليس كافرا ليس ليكافرها قلت هو صاف لا يلزم الا في كتاباته حيث قالوا ان اهل الجنة في احوال الكفر

على قول الخواجه ليمومهم كافر بين والمخرجة مومنين والمحرم المبرح واتباعه منافقون فاحذر المتفق عليه  
 الضيق وتركنا الحق فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين  
 من المعتزلة ان الاله نفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الحكماء عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدمر وهو الكفر  
 ليمومهم بالايمان الكامل وينفون عن الفاسق فخره يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان  
 والكفر وكان هذا الصرح من عندهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول المحرم انه ليس بمومن ولا كافرا وهو  
 منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالذي يمان بالمنفى هو الكافر  
 الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه  
 عن الاستدلال عليه فانه قال القدر المخصص على المعصية المنفضة الى العذاب يدل على كاذب في حكمه  
 تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجزئية لا يدخلها في ذلك الحرف  
 اذ في علمه ان كان كالمعتق فانه الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا ارجع محرم عن هذا الدليل  
 على نقله في البداية قوله بينا في كونه اذى ثواب عقاب يعني اضافة الدلائل الى كل من الثواب والعقاب  
 الاصل واللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو بما في تحقق عدم الثواب والعقاب  
 فيها قوله ولوسلم الى لوسلم ان معنى كونه اذى ثواب وعقاب ان كل من يدخلها ثوابا ويعاقب  
 فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون ببناء على من هبهم من ثواب الثواب والعقاب على الاعمال  
 سبيل الجواب اما عندنا فهو ترتيب عادي فيجب ان ثواب طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجي تفصيله  
 قوله فلم يرد قوله فادخله ان الدخول بدون الثواب يتحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه لسياق من وجوب  
 لطبيع واعقابا للعاصي قوله ونسب الدخول الى النفس في نفس الصغير اشارة الى انه يدخل الجنة بالاختيار يجب على الله تعالى  
 احواله قوله وقس عليه قوله فدخلت اى دخولا معاقبا بها مستحقا لها ان الكلام فيه لنقره على الكفر والاصح  
 ولذا انسب الى النفس ذلك الصغير اى دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصره المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان  
 قدام الكلام على نفسه فثبت الجأ الى اذنيته ان يقول ان المناسب نحو الكافر المعدب ان لا يخلق او يلبس  
 عند العقل كما حاجته الى ذكر الصغير وعجزه واحاصل الضرر المقصود الا شعري ابطال مذهب معتزلة بصره  
 واسكانه على مذهب مذهب معتزلة ولا يخفى انه يسمي في مادة الصغير ليعلم اما ذكر مادة المطيع فهو كذا والعنان  
 وظل البيان قوله قالوا تركه محل اوجهه لانه ان علم الله تعالى ما هو في دينه وتركه يكون محلا وان لم يعلم

ينبغي ان يكون ستمها يجب تنزيه الله تعالى عنها كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخلاف وجوب  
الا بمعنى اى الجلب الى الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله منه فالزواى لزومه من عظم ما يكون  
ان يعبر عنه معينا وهو السكون في مادة العاصى لان الواجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه  
صغيرا وسيلب عنه عمله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاستغنى عن الجلب بان الله ان يقول ان الله  
واجب على الله اذ الواجب ان يحفظ اصله آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فلهذا كان امانة الامن الكاوي وجوبه  
ابويه واجبه لكمال الجرح على موته فكان الاصل لهم حياته فلما حفظ هذا الاصل فأتى الاصل له لعل نفسه على ما  
كان الاصل لهم ايجادهم فلرعاية الاصل لكن في غير ذلك كما صرح له اقول هذا الجواب عن غير تمام مذهبه هو يقول  
اعطاء ما هو الاصل للعبد على الله تعزى في الاصل في وجهه لعل اصله شخص آخر في حق يجب تنزيه الله تعالى  
نعم في هذا الجواب ان كان المراد بالاصل الاصل في الحكمة تقتضى ان لا يكون الجواب الكثرة للشر القليل فقيم في حق الله  
وقيل ايضا في دفعه بالجواب ان يقول بان الابقاء وايصال لا نفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر  
بل الواجب ان لا يظفر باللفظ والتكليف والقدرة على ارسال الرسل وهذا حاصل في حق  
العاصى لا يخفى ان الواجب على الله تعالى عند المعتزلة امر عرسى وجوب الاصل فكان الجرح خط احدهما بالآخر  
قال في الموافقة وما المعتزلة فاجوبوا على الله تعالى ببناء على اصلهم امور الاول للطف وفرة بانه الفعل المذكور  
العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كبعث الانبياء والثاني التواضع والطاعة والثالث العقاب على المعصية  
والرابع الاصل للعبد قوله وبعضهم اى بعض معتزلة بصره لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى  
ان يعرضه للتواضع والادخال في العلى للزلة وان علم انه يكفر عن كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات ماصيا لا  
ما هو الواجب على الله تعزى في التواضع والادخال الى مبين الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكراهة لصله  
بقدرته ولا دخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف  
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة بنى قسط وان ترك في حق ما هو الواجب على الله تعالى  
قلت تعرضوا لثواب عبد الله ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى  
الاشياء وفيها وعلى التكليف على ارسال الرسل لطف بقر العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات  
مجنونا قوله بمعنى الوقي بمعنى ما يقتضيه حكمته الالهية وتلبيه نظام العالم على الله تعالى فلهذا وجه تركه سوء  
كان في نعم العبد في الدنيا والدين او في كليهما اوله يكون لا يرد عليهم شئ مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

لما قيل هو تليد في بصر العباد تليد في بصر الحجة في تليد محمدين الحسن الشيباني من جهة الكلام عظم  
الضعف بهم كذا في شرح المفاهيم قوله كسئلة التكوين غير من مسئلة الاستثناء في الايمان مسئلة ايمان  
المقلد على ما سيجي قوله الثاني للمقول مجموع ما في التمسك في الظاهر يكون مقول القول مجموع ما في الكثرة كان  
الفرقة لا تدل على تحصيل البعض المراد مجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي فصل ان تكون مقول  
فلا يبرح انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للشروطية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل  
مع انه ليس كذلك وان قوله اكلها لم يبين اسباب المعرفة عند اهل الحق في ان عندك قوله خلافا للشروطية  
لا يبين ان يكون مقول القول لا دخال عن مقول القول لاهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها محقق  
بما لا ونهم نحن الغني للشرطيات وكذا قوله اكلها لم يفسر بالقاء معنى في العقل جملة اسمية فثبت  
حالا ان في اهل الحق واسباب العلم مضمرة في الثلاثة الحواس العقل والحس الصادق والحال انه ليس الاكلام من سبب  
المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد له فلا يلزم شئ مما ذكره الفاضل الحلبي اجاب عن الالباء بما يجوز  
ان يكون اعادة لفظ عند اهل الحق في قوله اكلها لم يبين اسباب المعرفة لثباته انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب  
مما ياباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله اكلها مقصودا بالنقل وليس  
كذلك فانه لما ذكره لزم بطلان حصر اسباب العلم في الثلاثة كما سيجي قوله في الجمل اى على تقدير ان يكون  
القول هو قول حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر  
ان غيرهم ايضا ليقاكون لهم في هذه المسئلة فلا عداد بهم ولا إشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدنم هذه المسئلة  
قوله قد يفهم الباء اى يفهم رعاية تكون المعبرة في الحق المطابقة مرجحاً بنسبة الواقع وانما يحصل تلك الرعاية ملائمة  
انما الحكم المطابق للواقع موجب انه مطابق للواقع اذ لو اعتبر الحشوية ولا حظتها لصدق تعريف الحق على الصدق  
الصدق اذ يصدق عليه الحكم المطابق للواقع كذا المطابقة بين الشئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة اعلم في  
المطابقة كذا ليس حيث انه مطابق بل حيث انه مطابق على ما سيجي قوله لكن كذا ياراه قوله اكلها فان قوله وما الصدق  
اى يدل على الفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال شيوخ الصديق في الاقوال والحق لا يخفى انهم اود  
تقدير فحم الباء يفهم الفرق بين المضموم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما مجرد الاعتبار ليس منياني  
السابق مجرد الاعتبار فلو كان البلم في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بمعنى الفرق ليس بقوله وقد يفرق  
اذ كذا قال باعتبار المطابقة مرجحاً بنسبة الواقع بينهما حتى يحل قوله والحكم المطابق عليه فاعلم قوله لا يغير الاشارة







احتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علمه بثبوته مدواعا لنفس الماهية او غير ما مثله الانسان كونه ضاحكا  
احتاج الى ما هو مشاكونه ضاحكا اعني المتجر لكن بقا ان نقاض بالذاتي بمعنى المتجر وظاهرا وباطنا فان الانسان  
كانه ناطقا احتاج الى امر غير ناطق كانه ثبوته له غير مدخل الشيء اما بالعرف او بالنفس الذاتية فليقتضيه علمها  
فانما له الفاضل الجلي من ان يقع النقص بالذاتي والعرض باطناسه وولعل المتجر انما يعرض له النقص كمن يعرض  
الماهية بحيث يتنازع على كماله على الشاخص في انضامه فلو لا ذلك لغيرها ان يصير بالمعنى بديهيا فكلما  
ما ذكره بعض الفضلاء من ان مجرد عادة العوم في استباحة الماهية من الجمع العامة بين الفروق بين الماهية وعلمها  
دونه انما يقال ان قد يشبه الماهية بالعرض في ان عرض الشيء لنفسه كالحكي للشيء الذي لا يتاثر فانه اشتباه بين الكلي  
والجزئي فقدر قوله وجعل هو هواه ثم لما قيل ان هو علم في الاتحاد والباقي به متعلق بالاتحاد للمفهوم من هو  
والمراد بالذاتي والذاتي هو المفهوم والمعنى فيعتقد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على المعاني كانه غير متعلق  
اصلا ولا على العرض كانه غير متعلق بالمفهوم وجعل العلم المفهوم المتبادر هو هو كمال العدل عليه اصطلاحه من هو  
عمل لوطاة اعني عمل بغير اتحاد للتفاوت في الصلح في علمه على خلافه والذاتي اصطلاحه كدجاجة احمر اعني في التعريفات  
فلا يدرك عليه من الوجه الصحيح ان يكون الباطن للشيء الصغير للشيء متبادر ساعى وودو له في علمه ان يدرك على هذا  
التيكول المحمد ماهية الحد ان يصير علمه انه ما يتحد المحمد انه ليس كذلك قوله هذا اخذ ما ذكره في قول الخوان  
اخضر كذا الذي اظهر اسبق العلم قوله انما بالكنة المقيدة منه فمما يولد على ظاهر عبارة التامير ان يكون قوله  
الذاتي انما ايضا من العوارض كانه غير متعلق بالذاتي بل هو باطناسه بالذاتي فانه وعاد الذاتي ان ليس المراد  
الذاتي في قوله ما يمكن بقدر الانسار التصوي مطلقا انه التصوي بالوجه فخط طمحي ما ذكره بل المراد الشيء بالكنة وال  
انما يمكن بقصر الشيء بالكنة بل هو منهم الجوارح والتخليع بالكنة او بقية قدره انما هو بالذاتي من الماهية  
في انما يمكن على ان الماهية غير ما علمه بالذاتي في انما يمكن الماهية غير ما علمه بالذاتي في انما يمكن  
الماهية عوارضها اللازمة والمعارضة لا يعقب المفهوم كانه غير مدخل في نفسه كانه مفهوم والكي فكان محل انما يمكن  
العارض والحوض احدها واما ما يورد الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية المراد بقوله ما بالسياسة  
التامة ولما اذكر في جميع الكتب الكلمة الماهية ثم نحو من انما يمكن عوارضه اللازمة والمعارضة ثم علم  
لبا الماهية به الماهية ونحوها قوله واما انما يورد الوجه انما بالسياسة التصوي بالتصوي بالكنة بل هو مفهوم

الانسان

في العوارض لا يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا أي كما يمكن تصور بدهن العرشي قوله قيل عليه يستفاد  
ألا يعني يستفاد من تقرير قوله فإنه من العوارض على قوله ما يمكن تصور بدهن العرشي أي كما يمكن تصور الشيء بدونه  
والذي يتجلفد عنه أن يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه الواو والنبية بالمعنى المحض اعني ما عتبتم أنها لها عن الشيء  
ولست اتم تصور بدهن العرشي هذا لا يصدق عليها أنه لا يمكن تصور الشيء بدونه ضرورة ان تصور بدهن العرشي لا يمكن  
الذات كان بينهما فينقص تعريف الذات ولا يمكن تعريف الذات بالذات كما يتفق تعريف الذات بالذات كما يتفق تعريف الذات بالذات  
باجمها فاضاير الاستفاد في توجيه هذا الضم نظر في ان الذي يعقل ان يجر على التعريف بالذات للواو والنبية بالمعنى المحض  
التي لا يمكن تصور ذلك الاستفاد في التعريف الى مرادنا من ان تعريفها في نفسه ما هو بدهن العرشي قوله ويرد عليه اجابا لكل واحد من  
التعريفين تأمل قوله جوابا ليعي لا يسم الاستفاد او كما قال بياض حكم العرشي كحل مغايرة بالمأهية لا يستلزم ان يكون حكم  
الذات في خلافه وعلى تقدير تسليم الاستفاد المذكورة يكون لطريق التعريف أي بحيث ينظم ان يكون معناه  
للمذاق مسلويا لانه لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصور بدهن  
ليس معناه فاما ما في العرشي يدل عليه من التعيينية في قوله فإنه من العوارض ويؤيد ما قاله في شرح المظالم  
للمذاق ان تراعى ثلث الوجوه التي تنبثق عن المأهية على معنى انه اذا تصور الذات وتصور معه المأهية امتنع الحكم  
بصلبه عن الثاني ان يجب تعريفها على معنى انه ليس يمكن تصور المأهية الا مع تصور وممع التصديق بنبوته فيكون  
الاستفاد من مآخذ مطلقين كما ان الذي تشمل الواو والنبية بالمعنى المحض والثانية بالمعنى المحض انتهى كلامه وعلى تقدير  
الاستفاد بطريق التعريف فيقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدهن الذي ان لا يمكن تصور ذلك  
الشيء بالكلية بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الخطأ أو بالذات ان لا يكون محظوظا فحصل بالذات او لا بالذات  
بما اذا ليس تصور ذلك الشيء الا بتصور ذاتيات فلا يمكن بدهن احوال المستلزم لتصور الذات ليس الا بتصور الذات  
بطريق الخطأ وان يكون المستلزم محظوظا فحصل بالذات ان فيمكن تصور المستلزم بدونه بالذات في المحل وهو ما اذا لم  
يكن المستلزم متصوفا بطريق الخطأ والفضل كما لم يكن الذي هو متعلقا بغيره وحده انتهى الى لازم كونه  
بالعالم بالمتصورات في الواو والنبية في ذاته هو محال فلا يصدق تعريف الذات عليها فان قيل قد صرح  
السيد الشافعي من سر في حاشية المظالم بأن الخاصة الثانية للذات اعرف ما لا يمكن تصور بدهن عملا بدهنية  
تصور الذات والمأهية بطريق الخطأ ولا يكتفي فيه الخطأ بالمأهية فضلا عن تصور ما قلنا انها له فيكون التصديق في  
ثبوت الذات لها ضرورة انها تصديق كالبديه من تصور الطريق بالذات لا يستلزم تصور ما تصور بدهنية

فذلك ما نضر عليه في حواشي المطام قال السيد الشريف في من سرك في بيان قولنا المستلزم تصور اللازم تصور  
 الملزوم القطعي في غير محلي الذهب ما يؤيد جبا عارضه عن اللازم ولا يستمر انذاعه اي اذا تصور الملزوم وكان محلي  
 قصدا يحظر بالبال استلزام تصور على هذا الوجه تصور كونه القريب وفي هذا المقام بحث نضر عليه في حواشي المطام  
 فليح اليه قوله وايضا ان تصور اللازم جواز في ان يكون الذي في متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور  
 بده انه لا يمكن تصور الشيء بالكنة في زمان لا يكون الذي في متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور  
 الشيء بالكنة لا يكون ان تصور ذاتياته فيكون تصور <sup>تصور</sup> ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور  
 اللازم فان في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم متاثر تصور الملزوم وتاثيره واقناع  
 توجه النفس نحو الشئيين في زمان واحد واذا كان زمانا يتصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بده  
 اللازم كما نفاكه عنه في زمان بصورة ولا يفتقر الى دليل باللوام المذكرة نقل عنه لان تصور الملزوم معد  
 لتصور اللازم كسبب موجب له والامكان بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل باضرورة ان تحقق  
 معنى اللزوم بين المعدل المعدل لا يمتنع ولذا قالوا الدليل ما يلزم العلم به العلم بشئ اخر والمعنى ما يلزم من تصور  
 تصور شئ اخر من المبادئ معدلات للمطالب فار قيل في معنى قولهم تصور اللازم البين لا يفتقر عن تصور الملزوم  
 قلت معناه ان بصورة يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولعل ان يمتنع تقاير زمان في التصورين فان من عتسل بمقتضى  
 توجه النفس نحو زمان احاد الشئيين يرد عليه الجحال في تصور الذات كذا في ايضا تا مل والا ولى في الجواب ان يقال  
 معنى عدم امكان تصور الشئ بده وان الذي عدم امكان ملاحظة مجرد اعنه كما ان معنى امكانه بدهو العجز  
 امكان ملاحظة مجرد اعنه انتهى كلامه الا انه معد حقيقة فهو بطولان المعد ما عتبع تصور اجتماعه مع  
 المصلحة ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قل مجامع مع تصور اللازم وان اراد انه  
 المعنى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله من المبادئ معدلات فان المعدلات الحقيقية هي الحركات والوقائع  
 فيها وتسمية المبادئ معدلات على سبيل التشبيه نضر بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة في قوله  
 اذ من يجوز اجتماعهما فيرد على نقضه على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولعل ان يمتنع تقاير زمان  
 التصورين كما لا يخفى حاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوالم البنية هو ان لا يتخلل ما بين تصور الملزوم وتصور  
 وبذلك صرح العلامة الفتاوى في شرحه المقاصد في بحث الضافة ومنه تقاير زمان التصورين بعد ان  
 عليه اجماع الدليله والا فهو عجز وجها صله الى الدليل الذي ذكرنا بما يمت فيما اذا كان تصور الملزوم معدلا

حكمة كثر جميع الملزومات بالنسبة الى الوجودية المحررة ان يتوقف اللازم على ملزم واحد يكون  
بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ما فيها فالادخلة واحدة واحدة في معنواها وتقبل الاضافة  
يتوقف على تعقل الكمالات لكونها ظرفا لها كانت لا اعماء موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منها على الآخر  
فانها ليست ملزمة مع غير ان يتوقف احد على الآخر الا لبطل المعية وحلاصة ان التلازم محض في العلة  
والمعلول وبين معلولى علة واحدة فقل يقدر ان يكون الملزوم علة معدلة يكون ما يقصور الملزوم مغايرا  
لوما يقصور اللازم وعلى التقديرين يكون ما يقصور الملزوم هو ما يقصور اللازم وبما حرمنا لا يصح توجيه المنع  
ظنرا اعتراض الحاشي المدعى بعدم نقل هذه الحاشية باحوال الثاني لا سيما في اعدام بالنسبة الى ما فيها وفي  
سبب عدم التدبر في توجيه المنع ووجه التأمل ارجو ان الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون يقصور اللازم  
مغايرا لالذات يقصور الذاتى ولذا قالوا بالتغاير بالجمال والاقصيص بين الحد والمحد ودخلا في الملزوم اللازم  
فان يقصور للزوم مغايرا لالذات يقصور للذات لا يتحقق والمواجبات كونه بقوله والاولى اذ وحاصلة في الالذات  
يقصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجودا عاما ان يقصور ايضا غير ممكن في اللوازم التقدير ممكن لكن يقصور  
وهو انفكاك الملزوم عن الاخر محال وهذا كما قالوا ان الكليات الفرعية فرض لا يشترك الممكن ان كان المفروض  
محالا بخلاف الحيز فان الفرض والمفروض ينسب اليه تقصير ذلك نحو اشئ السيد الشريف قدس سره على بشرح  
بمنصور الاصول فانه وهذا القدر يكتفى فيه في مقام يقود هذا القدر من الانفكاك اذ لا يكون هناك يقود  
لازم غير ما يقصور الملزوم يكفى في الفرضين الذي هو اللازم وما في قسمه الخارج على الماهية الى اللازم  
والخارج فلا يلزم فيه الانفكاك مع عدم الانفصال عن هذا الشك الى ما يتوهم ان القول  
انتمالهم قاذلة للزوم وحاصلة ان انفكاك الهام للزوم ومعنى الانفصال عند الاستعانة  
لاستغناءه بالذات بل قيل ايضا اعتراض ان على قول مما يمكن ان يعنى ان اسرليا بالامكان قوله مما يمكن  
يقصور الا لتأيد ذلك في مكان الخصال عن سيد الشريف عرجان في الجواب عن هذا  
بالعرض وهو محال اذا تعارض لا يتبدل في مرتبة المعروض بل هو يتغير في مرتبة اجزائه فليس هو  
الانسان بل هو العرضية فلهذا لا يمكن ان يكون له وجودا فيكون يقصور  
لوجبه لا يتصور غير كنهه بل هو في مرتبة وجوده فيكون يقصور لا يتصور في مرتبة وجوده  
وهذا المعنى حاجبا الى ان يكون في مرتبة وجوده واجبا لكل وجب

ممكن بالامكان العام كذلك يصديق على الذاتي ان تصور الانسان بدونته متمم وكل متمم ممكن بالامكان العام  
 وتخصيصه انه لما لم يقيد الامكان العام بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب المتمم قوله وجوابه اي معنى  
 اننا نختار ان الجواب بالامكان العام لا يمكن ان ينفرد به جواز تصور كنهه الشئ بالعرضي بان يكون هو سبب المحصور له  
 الذي هو محال بل بالازدواج تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقدار ناله فان المجانين المتقابلين قولنا ما يمكن  
 تصور الانسان بدونته وتصور الانسان بدونته يعني معه كونه اذا المتقابل لقولنا بدونته معه كونه والمعنى تصور الانسان  
 بالكنهه مقرونا بغير العرضي فتصوره معه ليس بغير وجوده لا يستحيله فيه فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنهه حيث يلائم  
 تصور العرضي من اللوازم البنية اقول هذا الجواب غايته لو كان الباع في قوله بدونته الملازمة اما لو كان بالسببية  
 فللمقابل لقولنا بدونته هو قولنا به كونهه فالسؤال في بق ولعل هذا وجه التسليم في قوله وليس لم قوله يعتبر الامكان بان  
 المقيد في الامكان في ما لا يقيد بدونته يدخل على التصور المقيد بقيد بدونته فالامكان ان اعتبر كيفية شبيهة  
 الوجود حتى يكون المعنى كونهه بالكنهه بدون العرضي اذ ليس اضرورين بل ضرورة ما ذكر من جواز التصور بالكنهه  
 العرضي واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ان التصور المقيد حتى يعبر المعنى التصور المقيد بالكنهه المقيد  
 حاصلا بدون العرضي ممكن معنى ليس وجوده كونهه ضروري بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا يستلزم  
 لدرج مكانه راجع الى ان التصور كونهه بدونته حتى يلزم ما ذكر في قوله وتوضيحه ان قولنا الرومي لا يغير ممكن  
 لا يستلزم هو الزعم البياض عن الرومي ان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي ككيفية نسبة البياض  
 اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ان التصور الذي يكون بدون العرضي ككيفية نسبة الوجود  
 بدون العرضي لا يندفع التصور بدونته مثل عدم الرومي لا يبيض بان لا يحصل اصلا بل بان يوجد ولا يوجد  
 فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل الرابع اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعديا الى عنه الذي قد سلم انه يعبر  
 مجلا في الضاحك والكاتب من الرومي الذي يكون تصور الشئ الما صلب وفيها مكانه فانه من العوارض في الاستفاد  
 الى ان الرومي الذي يكون تصور الشئ بالكنهه الحاصل بدونته غير ممكن من هذا الجواب آخر للاختلاف السابق  
 اعني صديقي تعريف الثاني على اللوازم البنية بالمعنى المخصوص هو التصور بدون اللوازم ممكن التصور محال المجردة  
 الذاتي فالعصور بدونته غير ممكن اذ ليس تصور الشئ الا بصور ذاتياته فلا يكون بدونته ممكنه لاجل ان لا ينفرد  
 فانه مفاد تصور اللوازم فيجوز تصور بدونته وان لم يوجد هذا هو الجواب الثاني للذكر اشار اليه فيما نقل عنه قوله  
 على تصور آية اذ اعني سئلنا ان مقابل قولنا بدونته وان الامكان ككيفية نسبة القيد الى المقيد فقولنا تصور

بأنه بالعرضي بأن يكون العرضي سببا للحصول المحيّر متعذر إذ يجوز أن يكون العرضي نسبة خاصة بأهية المدعى بالعرض  
 العلم بالعرضية لا يقتضي أن يكون المولى يجوز أن يكون له نسبة خاصة بل هو العلم العام بما أن الخروان لم يطرح العلم  
**قوله** ويمكن اختياره أو سببا على العرض باختيار الشق الثاني من هذا هو الجواب باسمه الأسبق إلى العلم يعني إذا اختار  
 أن المراجع بالمكان في قوله مما يمكن تصور الإنسان به وبه العلم بالمكان للعلم لكن لا مطلقا حتى يرد أنه ملحق في الذي قبل  
 يكون من جانب الوجود من قبله مما يمكن تصور الإنسان بالذات القضيي الإنسان بالكنه بل هو العلم بالعرضي بوجه وبوجه  
 المتكوى بالكنه بغير العرضي والتصور به ليس بغيره وهذا المعنى أي لا يمكن العلم للقيود بجانب الوجود غير حاصل  
 في الذات إذا كان يصح أن يقال تصور الإنسان بدون الذات فيمكن وجوده يعني التصويبه ليس بغيره  
 هم إلا مكان للقيود بجانب العلم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بجواب العرضي **قوله** فلا تظلم على الماهية  
 كان المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية للشروط الشخص كما هو الظاهر في اصطلاح غيرهم بل العلم  
 وإن كان المراد بـ الماهية مع الشخص فعدم شتر في الماهية في السيد الشريف قد سره والمحقيقة الجزئية تسمى حوتية  
 في شرح الجريد قد راد بالذات ما قلنا عليه من أن الماهية الجزئية في حوتية قوله أو رد الفاء يعني أو رد الماهية قوله  
 أي إذا تأملنا هذا السؤال نأمنه ما سبق وأما الفاء في قوله فإن قيل فهو قال على فقره ووروده على قبله  
 سواء كان إنشاء ذلك ولا على ما هو طريق سائر الأصول للورود في الكتب فيقال أن الفاء الثاني المذكور يات  
 بشيء **قوله** مجموع أمور ثلاثة أحدها تعريف الحقيقة بما لا يشك هو وجودها أنها كونه الشيء بمعنى الموجود والثاني أو الثالث  
 معنى الوجود فانه يصير المعنى المسمى بها الوجود استغناء عن وجوده ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لأن عقد  
 الوضع مستلزم لعقد المحل لو ما أبدى كأنه قيل الأمور الثابتة أو حقايق التعبد ليس الكفص ثالثا كاستنباطها  
 ووجهها وما ذكرنا أنه مع ما قيل أنها إذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم إذ المعنى ما هيأت الجزئية للوجود  
 في الخارج موجهة وكيف وجود الكلي الطبعي مع كونه بغير الفضل إذ ليس المراد بالحقيقة بهذا الماهية الكلية للمفسر بل  
 على السبل بما هو قان ذلك اصطلاح أهل الميزان حيث يمكن للمعنى الطابع الكلية للجزئيات موجودة إذ لا اختصاص لهذا الحد  
 بأشياء معينة ولا دلالة في هذا الكتاب بل لا بد من كل يوجب المعنى لا يوجب عليها بل المراد الاستنباط الذي نشأه العلم بما لا يشك  
 للمعنى لها حقايق هي في تلك الحقايق التي هي نفس الأشياء المحققين موجبة لثبوتها كاعتقادنا وأدعائنا وأوهنا هذا في ذلك  
 اللفظ الماهية يطلق على معنيين أحدهما سبب سؤال ومأبى الشيء هو النسبة بين العينيين عوم مرجع الحقن أو  
 أبا دون الثاني في الجنس بالقياس إلى النوع والثاني دون الأول في الماهيات الجزئية واجتماعها في الماهية

بالفتاس الى اللوح والمأهية بالمعنى الثاني لا تكون الا بنفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت هي  
 موجودة والى بحث لم يترك بين الخسيتين فقال ما قال وأما قوله الغاضل الجلي هو باع هذا الاعراض في بيان قوله  
 تعريف الحقيقة اي تعقيب للمأهية باعتبار التحقق والوجود فيه بحث اما او فلا ان اعتبار الوجود والحقيقة غير  
 مراد في قوله ضايقه المتبادر ثابتة كانه يكون مستند كما اذ يصير المعنى للمأهية للوجود لا للموجود موجودة <sup>لذا</sup>  
 عبر التنازع عن هذا المعنى بقوله اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام وتوجيه آخر على ذلك التعريف لا وجه له واما  
 ثانياً فلا انه كما دخل كون الشيء بمعنى الوجود في لغوية الحكم اذ قولنا لما هيئت الموجوده لاختفاء في لغوية <sup>موجبه</sup> واما ثانياً  
 فلا يخرج على المعنى ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة رما هيئا كاشياء موجودة لان المقابل  
 للحقيقة هذا المعنى اما العوارض والمأهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشيء بمعنى الوجود وقال بعض  
 الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم <sup>للمعنى</sup> التناقض  
 والتساوي كما دخل للتساوي في لغوية الحكم قول معنى قوله للشيء عند الوجود ان معناه ان الشيء بمعنى الوجود حيث  
 قال في شرح المقاصد لما انهل يطالع على العدد وم <sup>الشيء</sup> لفظ حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود المستعمل في  
 الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في اللوح عجزا وما ذكره البصري من انه حقيقة في الوجود عجزا  
 في المعدوم هو له بنا بعينه وقال في شرح المواظفة لتمامه لاقصد السادس في بيان ان الوجود في تحقيق معنى الوجود  
 وبيان اختلاف الناس فيه وهذا يجب لفظه متعلق باللغة والشيء عندنا الوجود **قوله** اذ لا لغوية ببيان كون <sup>الشيء</sup>  
 مجموع الرسمى الثالث خاصا له انه لو اضمحلال الى التثنية بما ذكره بعض اخوانه لوفى الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عند  
 الموجودات موجودة وفكره كاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الوجود التي بها للمعدومات هي موجودة <sup>والمعدومات</sup>  
 بمعنى سكون الوجود كالصوت مثلا فيكون المعنى الوجود التي بها الموجودات هي متصل بتمام لغوية الحكم مثبت <sup>المعنى</sup>  
 للسؤال هو مجموع الصور الثلاثة صمما ذكره الغاضل المعنى من انه فرق بين المورود وللنشأ <sup>الشيء</sup> لغوي غير المورود  
 منشأ قوله التذليل متابعة لظرفه اذ لغويته في ذلك **قوله** كلما يجتمع بين شيئين بل القليل وقلة الاحتمال  
 باعتبار قوله المحتاجين عن اصحاب الازهار ان القاصدة **قوله** كما في مثله فان المعنى ان اعتقاده <sup>الوجود</sup> وتسمية الوجود  
 فهو موجود في نفس الامر كما ما هو واجب وجود في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل يعني الوجود  
 هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هو الحق من مداه <sup>الشيء</sup> التثنية من ان في ذلك الموضوع بوصفها  
 بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة علم اذ كره المحقق الرازي في شرح الرسالة



من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في جواب اسئله المطول اهل الميزان  
 لا يخالف اهل العربية اذ هم بعد بيان مفهوماته انفسها يا محبا للعرف واللغة ولا يحتاج في افاذته لذلك المعنى الى  
 بيان اقله بالنسبة الى اذهان القاصرة الغيلا واقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على رده فان هذا  
 الموضوع بحسب الامور لا حكم بلغوية ومجاز قولك شعري شعري فانه وان كان مقيدا لكنه يحتاج الى البيان  
 المعنى بالنسبة الى جميع اذهان لا اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان شئت  
 بدعي بيان ان المتبادر للمعنى الحقيقي على ما تقر في موضوعه وهذا معنى قوله في الحاشية الثانية هذا ناظر الى  
 قوله وهذا الكلام مقيد وقوله ولا مثلنا بالانتم اه ناظر الى قوله ربنا يا محبا للعرف واللغة وقاله بعض الفضلاء  
 من اهل الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على وجه المذكور  
 فيما بينهم تدبر اما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين للحد في شعري شعري على وجه  
 المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا يد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور  
 فانه حقيقة اصطلاح بلغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اى ليس مثلنا الا ذكره السائل اذ  
 فرق بين الصواب الثابت ثابتة وبين الثابت ثابت كذلك انقل عنه قوله اذ قلنا عتبة اعنى السائل اعبر للتأني  
 الموضوع للمعنى اخذ الفاعل في الفعل فيكم بلغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعبر كذلك بل اخذ الموضوع  
 بحسب الصواب كما هو التحقيق يكون مقيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين المعنوي ان  
 تكلف لانا اذ قلنا كل شيء يكون مفهومه بحسب العرف واللغة نبوت الباء بح بال فعل بحسب نفس الامر كما ظهر  
 مذهب الشيخ وللتأخير اربا بال فعل بحسب رضى العقل كما هو محقق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح الطالع  
 كان مقصدا للشارح ليس من فرق بين عنوان قولنا احقايق الاشياء ثابته وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ  
 بحسب العرف في التأني بحسب نفس الامر بل مقتضى المسائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا سر  
 هذا القبول قوله و ان كان نقول اى في توجيه قوله ربنا يا محبا الى البيان ان قولنا احقايق الاشياء ثابتة  
 قلنا يحتاج فاذا انه الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى اذهان القاصرة ذكر ذلك البيان ليس بطريق  
 التأويل والمصرف عن الظاهر لشدة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري فانه يحتاج الى التفتة  
 الى التأويل والصرف عن الظاهر لشدة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير تميزه فهو معنى مجازي والفرق بين  
 هذا وبين قولنا يا محبا للعرف واللغة ان ظاهر الكلام التعليل حين قال شعري شعري يحتاج الى بيان

معناه لخصاً وهذا ظاهر في دخولها أعني الاحتياج إلى البيان حيث قال فأن يحتاج إلى التاويل وفيه انه لا يكون  
لقلوله ولا مثل الباب الفهم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يلجأ في قاعدة ظهور أكاد في  
هذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله لافاضل الحلي في ان اراد استحقاق الاشياء  
ثابتة مستعملة في الموضوع لا يفيده مجاز فهو امر في البطلان في اراد المعنى المراد منه وان كان مجاز الكد  
شهر صدار كالحقيقة في انهما من المفهوم من غير احتياج إلى القرينة فهو لا يستغناء عن التاويل بل في الشعر  
المراد حقيقة على ما قالوا من التحقيق من هذا الشيء ان عقد الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه <sup>الاعتبار</sup>  
قوله وهذا المعنى ليحصل دفع لثبوتهم كونه شعري شعري غير محتاج إلى التاويل لكن شعري المقيد بالاراد المقيد  
بما مضى في التصديق بالبلاغة بعض استغناءه فلو جعل احداً شعراً لمعهل يكون المراد البعض شعراً المعهود هو  
شعري الان كعوض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى في التصديق بالبلاغة يكون معناه على ما هو المظن لطلب ادراك  
من المعنى الحقيقة لا معناه بل لا ويل وحاصل الدفع ان معنى العبارة هو ارادة بعض الشعراء المعين في اما حظه  
بقيد كونه شعري في معناه موضوعاً بالبلاغة فيما لا يدل عليه كفاية في ارادته لئلا بالتاويل والضم من  
الظن قوله كذا في قوله اي كم من فرق بين شعري الان كعوضاً مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض  
لغيره سواء كان بالتعريف الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكورين من الدلائل على العيب  
يقضيه الذكر الحقيقة لفظاً وتقليد الذكر الحكمي لكل منصف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا ان دفع ما قاله بعض الفضلاء  
ان شعري الان كعوض في المعنى والمعروف بالبلاغة بعض الشعراء معينة لكن بالتغير للنوع والتغير بالمعيار  
في العمل مقتضى على التخصيص فيجوز ان يراد بالزيادة بالضافة التعريف النوعي وهو شعراً المعروف بالبلاغة او فيما مضى  
كان اخصاً منه ان يندل على المراد بعض الشعراء سواء كان معيناً بالنوع او بالشخص اما ان قيل به باعتباره  
فيما مضى او موضوعاً بالبلاغة في دلالة ما عليه قوله والمنهوي يعني التوجيه في بيان انه لا يحتاج إلى البيان في الاشياء  
بالدليل <sup>البيان</sup> التوجيه وما أفقته لغيره وهو دليل على الدليل للمعنى ان هذا الكلام مقيد بما في محتاج على حد  
المعنى ان يراد به ان يندل على الدليل بالنسبة الى بعض اشياء من الشواهد فيكون كذا دليل في قاعدة فان المسائل  
لما ذكرنا كفاية كذا ان كان محتاجاً إلى الدليل فكيف يمكن كونه مقيداً بالاجزاء والتوجيه من المساهقين فان في  
ذكره بيان ظهور ارادة على ما مر قوله ويرد عليه استعجاله في مدح على هذا التوجيه ان شعري شعري لا يندل  
بحجة البيان بل مدح وعاطفة لنفس كذا دليل ان استغناءه معناه محتاج إلى التاويل في تقديره كذا دليل ان

الذين كثر في فسادهم وبتشريعهم هو شرعي للعرف وبالبلاغة عن شاهد ضخم بالنسبة الى اكد هذا البقايا  
في البلاغة فاندفع ما قيل في تشريعهم يحتاج الى التاويل كما الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثلها  
ابو النجم وشرعي شعري ناظر الى قوله في احتجاج البليار ولما جعل قوله ولا مثلها ابوالنجم اه مبنيا على ما يعلم يذكر في  
الكتاب فما لم يرضيه من احدى رواية بالاساليب لكن انقل عنه وهو من اظهر تركاكة ما قاله بعض الافاضل في  
فرداد بالبليار البليان بالدليل فيكون تأكيد الافادة وقوله لا مثلها ابوالنجم لغو للتوجيه ليس هو والحاد للسند في المسند  
كانه ناظر الى قوله في احتجاج البليان **قوله** واعلم اه جواب حرداد في حق الحرة اذ لم يذكر بقوله فاقبل الحكم اه  
وحاصله ان المراد بالتحقيق بالاشياء التي هي في العدم والعدم ولو مجرد العدم ما يصح ان يعلم ويخرج عنه وبالنسبة الى  
فالمعنى ما هي الا موار التي تقوم ان يعلم ويخرج عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال الى العودية وعلى اذكرنا ليدرو شي مما  
ذكره الفاضل الجلي في قوله ويرد عليه الحقيقة بالمعنى المذكور كما تطلق الـ على الوجود الاصل في تقديره  
الاشياء لا يجوز اضافة المحتاق اليها ونقل الـ الغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور يسوء اريد بالشيء  
او اعلم منه ومن المتعذر ان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرف كان هذا المبنى على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من  
ان مراد بالحقبة الحقيقية لما هيته باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتبارين على ما  
على المسند انه الحكم بان ما هيئات الامور التي تقوم ان يعلم ويخرج عنها ثابتة لا يصح ظاهرا الا ان من تلك الامور  
المعروفة مات فيلزم ان يكون لها وجود ومات كذلك وليس كذلك فقلت المراد بالـ من الحين كما عرفت في  
قوله والعلم بها متفق وثبت ما هيئات جنس ما يصح ان يعلم ويخرج عنه بكيفية ثبت ما هيئات بعض افرادها وهو  
فما لم قوله التصديق بها الى التصديق بثبوتها في نفسها وبما هو الهاء التصديق بثبوت الاحوال فانما هو ما قيل  
ان العلم بالـ بالـ فكيف يصح عد التصديق بالـ الاحوال من العلم بها ان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى الشيء  
علم بذلك الشيء قوله فالعلم في العلم الاستغراق انواع يعني كونه التعريف في قوله والعلم الاستغراق انواع العلم بالـ  
والتصديق بالمعنى جميع انواع العلم بالـ احتياقي او التصور والتصديق لتحقيق وانما حصل على استغراق الانواع كانه لو  
ان الـ استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالـ احتياقي ثابتة وهو غير صحيح كما ان الحين يتخذ في جميع انواع العلم  
ثابت ولو باعتبار بعض الافراد ولما قال القوم المعقول لان حصول الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند أهل  
العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وانما الحين كانه في انواع قوله بمعنى العلم  
يعني انما حصل الـ للاستغراق بمعنى انه المقام كان المقام مقام الـ على الدرجات وهو لا يحصل بحال الـ بل هو لا يكون

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معتقون بالشك والشك من التصور بل يتكبرون بالنقد ويترها واضحا  
 المقصود من الاستدلال بوجود المحذور ان لا يتم الابدالنقديون بها وبأسوأها ولا ضرورة على العدم حتى يتحقق بالنقد  
 مع ان النقديون يحصلون بدون التصور فيحصل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والنقد  
 محقق ما قيل في مقام الرد لا يستدرك الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم  
 في الرد كما ان ثبوت بعض الحقيقة كما وفيه ليس نفي كما في **قوله** فان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان  
 الصانع موجود متصف بالعلم والقدر والحيث وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة بحيث تارة الى العلم بأسوأها بأنها  
 ممكنة ٢ وحادث كما ينبغي في باب اثبات الصانع اذ انقر هذا فاعلم ان من قال لفظ الثبوت في قوله والعلم به لا يجوز  
 التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع فها هو بسبب المحذورات فلا بد من نقد سير الثبوت ليفيد ان العلم  
 بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول خروج باليقين حيث قال لا يتم عرض الاستدلال  
 اذ لا معنى للعلم بها انحصورها والنقد يوجبها وبأسوأها فلا حاجة الى التقدير والاثبات في ظرف كفاية العلم بالثبوت  
 والافلاحة للتخصيص للتقدير اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما ينبغي اقول ويمكن توجيه كلامه في قوله  
 بحيث لا يخرج الغلط الثاني بان المراد ثبوتها انهم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا  
**قوله** غلط غلطين نقل عنه الاول ظرف كفاية العلم بالثبوت فلان القدرة ولم يقل غيره والغلط الثاني طرح  
 التقدير **قوله** والثالث باعتبار الصانع واليه نفع عنه فان مصدر ثابتة للسند في التصديق كما في ثبوت  
 الحقائق في ضمنها مصدر مضاعف والضمير له كما في قوله تعالى اعدوا لها وقرى بالثبوت انتهى كلامه قال بعض الفضلاء  
 فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل المحذورة **قوله** لا نعلم رد على المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على  
 الردية المتكروية للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي لجميع الحقائق وكفاية العلم بالنقصان بها **قوله**  
 وان اراد الجار اى ان اراد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلخص بعبارة جميع الحقائق مقدم هذا العلم غير  
 مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها اجماعا للثبوت وهو العلم الاجمالي مع ان قد سبق للمراد  
 ان يتصل بمحقق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القول كاف في العلم الاجمالي في قوله لا يقال ان ثبوت  
 العلم لا يعني ثبوت المراد عدم العلم تقصيلا ونقول ان مضمون العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم  
 الثبوت مقيد بالكنة وذلك لانه اذ لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم بالنقصان وكان المتبادر من العلم  
 بالحقائق نفسها انه النقديون علم بأسوأها مكررا بل ان يقيد العلم بالكنة والاداء يحصل الرد على الردية لا فهم

أيضا معنى ثبوت العلم بالوجه ضرورة ان الشك فرج التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير  
 الثبوت اذ لم يعد مكان المراد بالعلم بها بالكنه وهذا بطل القطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان  
 يكون بالكنه الفاضل المحلي فهم ان مقصد المحقق ان تقدير العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما  
 كان الاول علم بغيره والثاني تصديق فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان  
 ما ذكره بعيد عن المقصود بمرحل والفاصل الحشوي في قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق وهو  
 ان قوله في الجواب لا دليل عليه من ان يقيم الشارح بنا في يابى عرف الى قوله كان نفورا لا دليل عليه لا دليل على تنقيد  
 العلم بالكنه والرد على الادوية يحصل بانه بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المقصود  
 العلم بالحقائق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله من ان يقيم الشارح بنا في يابى يعني ان يتميم الشارح العلم في  
 قوله والعلم بها متحقق بحيث يشتمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وبما هو الهائنا في ان  
 العلم بالكنه لا بالتفصيل بالكنه معنى على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان يكون العلم بها متنا ولا للتصديق بها  
 على ما ورد في الشارح يدل على شموله للتصور والتصديق قوله ولو سلم فطلاناه يعني لو سلم ان المراد بالعلم  
 العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقيد اعني بالكنه ويكون المراد  
 العلم مطبقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا بها وبما هو الهائنا فلهذا الشارح اذ الخلاص من ذلك لا يخلو  
 كما يكون تقدير الثبوت يكون بترك التقيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب ان لا سلم متحقق بتقدير  
 العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقيد تقدير  
 الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقيد بالكنه منع الجمع والامور الثلاثة بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم  
 اصلهما تعين الحق بل عين احدهما على الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقدير المذكور وبما هو الهائنا  
 ما قاله الفاضل الحشوي المردف فيه انه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك التقيد فحسب تقدير الثبوت كانه انما سلم متحقق  
 التقيد على ذلك التقدير ويجوز ان يكون بطلان ذلك التقيد بارتقاء قيدة كما انه تعالى التقدير اذ لا عدل بينهما وما  
 لزومه التقيد ان ذلك التقدير حتى لا يمكن تركه فالتقدير على ذلك التقدير فيكون استحالة التقيد مستلزما لاستحالة ذلك  
 التقدير في تقدير الثبوت قوله وقوله ايضا ثبوت الحق بغير معلوم حاصله ايراد النقص على ما قاله من المراد العلم  
 معناه ان لا يريد بقرائه نعم بنبوت الحقائق التصديق بنبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح كان ثبوت الكل غير معلوم وان  
 اراد التصديق بنبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن اللفظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

ايضا قال المحقق المدقق فان قيل تبوت الكل معلوم اجزاء لان ما مر من قولنا محقق ان الاشياء لا تنقسم الى  
 الجمالي والمجسم المراد هنا قلنا فلا يكون العدد من وجهها انتهى كلامه وفيه تأمل قوله الجواب بان المراد بمجنز  
 يعني ان المراد بقوله الاشياء لا تنقسم حقيقة الاشياء فالمعنى حقيقة حقيقة الاشياء ثابتة والعلم بان ذلك  
 الجنس متحقق سواء كان في غيره رد واحدا والكثرة يرجم الى الاحياء المجزئة وذلك كاذب في الرد على الخصم كانه يتبع  
 السلب الكلي في المقامير قوله مرد عليه ان اعادة الجنس وانما يقع بها الاستسكان يحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل  
 ما هو المقصود من التبيين بل بها يتبين القضية لان المقصود من التبيين على وجود ما نشأ هذا من الاشياء والرد على  
 وتحقق العلم بها لا يتوسل به الى معرفة الصانع على ما صرح به المفسر واذ كان المراد بالجنس كذا لم يكن يكون شوته  
 والعلم به في غير ذلك البعض لجواز ان يكون في فرد آخر هو ما نشأ هذا فلا يحصل التبيين على وجوده قوله وجوب  
 او معنى المراد في قوله التبيين على وجود ما نشأ هذه التبيين على جنس ما نشأ هذا التبيين على الصانع او على وجوده  
 والعلم بها سواء كان سببا في هذا لا قول هذا الجواب كاذب في ان عمره اذ وجوده وجنس ما نشأ هذا  
 لا يكون الا في ضمن ما نشأ هذا لكن معنى قولنا التبيين على وجوده وجنس ما نشأ هذه التبيين على وجود ما نشأ  
 سواء كان في غيره فرد واحدا والكثرة كما ان معنى قولنا احسن حقيقة الاشياء ثابتة انما هي حقيقة الاشياء ثابتة  
 سواء كان في حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول كلام الجنس غير مدغمه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطوق اذ  
 يجوز ان يكون وجود ما نشأ هذا بعد المعنى في ضمن ما نشأ هذا وعينه كونهما فردا له لكن جملة على هذا المعنى بعد  
 من تقدير المضاف وهو لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه في فرد واحد لا مبني على التلبس والتلبس تأمل قوله والكلام في  
 على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحقق لا حاجة الى تقدير المضاف وكان ساقى قوله ما نشأ هذا ما هو قوله  
 او موصوفة واما ما كان بمعنى تقدير معنى الجنس او معنى الاستسقاء على ما علم في موضعه وقد علمت حمى  
 الجنس اشتمت ولا يخفى انه ليس بمعنى كانه يصير المعنى التبيين على وجود الجنس المشاهدة بالجنس على حد واحد فلا بد  
 من تقدير المضاف او ياء المضاف الى فرد لا قوله او نقول بمعنى نقول التبيين على وجود ما نشأ هذا اصل من الكلام  
 السابق ليس على حذف المضاف وكان في الكلام اعني قولنا حقيقة الاشياء ثابتة تبيين على وجود شيء من الحقائق واذ  
 ثبت شيء منها فالحق بالثبوت هو المشاهدة بها اظهر وجود او سبق حصوله من غيره او لا كما يجوز اعن  
 في هذا الظرفية لكن في كفاية هذا القدر من التبيين تأمل قوله وهم العنادية الفرق بين هذا الجنازة والعنادية  
 العنادية ينكرون يجوز الحقائق ويميزها في نفس الامر مطلقا متبعة الاعتقاد بدونه ويلزم من ذلك ان ينفى الحقائق بالمرء

مهيمة في نفسها انزعت بالمرء والمخالف عندهم كالسر الذي يحجب الظمان ماء لبلبله ثبوت في نفسه وبه بتبعية  
اعتقاده يدل على ذلك قول المحقق ويدعون الجرم بعدم تحقق نسبة امرا الى آخر حيث نفى التحقيق اي يقره والعناية  
يتكرونها ثبوتها وتميزها في نفس الامر قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن اعتقادات لم ترتفع المخالفات  
في نفس الامر بالمرء لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض كذا يقولون بقبولها وقررها في ما تتبعية الاعتقادات او توسطها  
وهذا كما ذهب اليه المصوب من تصويك لمجهول كما في اعد العربية فانها ليست من العلوم المحققة الثابتة في  
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت فيها بتوسطها ولذا اتصف بالصدق والكل في الاعتقاد  
عندهم ليست لغة العرب كما هو عندنا فان لم نقل لهذا الشيء من الالان في نفسه كان له هو يقولون هذا الشيء كان  
مجرد ذلك من اجل انبين معنى كون من ذهب كل صفة حقا بالنسبة اليه عندهم كان لما كان ثبوت الاشياء وانفسها  
ناجعة للاعتقادات كان اعتقادات كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاد والى على  
المضاد بناء على لغة الفرس والعكس ايضا لبناء على لغة العرب ولا حاجة الى اقل من ان الحق ههنا على ما كان  
النظام كما سيجي وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين الهدى والضيالة فيكون كونه في نفس الامر طرفا لنفسها  
والضلالة فيكون كونه من طرف الثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في فهم معنى الجرم بناء على نفي  
خلافية نفس الامر لوجه الشيء لا يستلزم استغراق ذلك الشيء بخلافية انفسها كما نحن في محله اما اذا كان معنى القيمة  
كما سيجي وانقضاء ظرفية نفس الامر لتمييزها امتياز انقضاءها بالمرء فلا يكون طرفا لنفسها ايضا والتعويل على  
ما ذكرنا فاقبل عبارة الشارع في بيان للهدى في اظهر الفرق لذلك اعبر بعض الفضلاء حين ادلف على الثاني  
دورا اقل قل الشارح قد سره بالمال فان بقي للتمييز مطلقا ليس لنا من الانقضاء بالمرء وانتبات القبر  
بتوسط الاعتقاد لا يستلزم انقضاء الثبوت في نفس الامر قوله لا هم يعاندون ايعاندون العقلاء  
الجاريين بالثبوت في الاشياء من الواجب والممكن يدل على الجرم بعدم ثبوت نسبة امرا الى اخرى ونفس الامر حتى نسبة التميز  
فلا يكون المخالفات الا معها ما وخيالها كما سر بجليس في الحقيقة ريب ولا عذر لا ينبغي ولا حصل لان الكل يرجع الى حال  
واحد في الحقيقة هو الوجود لمرء العاري عن التكرار وان التميز انما هو محسب التبعيات الوهمية كما ذهب اليه  
المرجع فيقال لو ان مواد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون واجبا الى هذا الصفة ثم يتبع كلامهم ولم يفسح كلام  
وبما حزننا انفسهم ما يتوهم ان قوله ويدعون الجرم بعدم تحقق نسبة امرا الى اخرى في نفس الامر يدل على انهم يتكرونها  
ثبوتها او ان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم يتكرونها ونفس المخالفات نسبة كانت او كما عرفت فالاولى

ان يقال ويدعون المحرم بعدهم اقول يقتصر المحرم ولعل الباعث على التحصيل بالنسبة او قولنا اذ ما من قضية بلاسية  
 انه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس لك ذلك لانه بيان لمنشأ أعظم فيجوز ان لا ينحصر  
 ويخص منه ما ذهبهم قال في مخرج المواقف ومنهم من يفرق حتى بالغاحية وهم الذين يبعدون ويدعون يخرجون  
 بان لا موجود اصلا وما نشأ من ذهبهم من ان شكك في المنعاضة مثل ما يقال لو كان الجسم منسجدا في الخيل من ان  
 يتأخر في قوله لا نفسا فيلزم الجزء وهو بطلان ادلة تعانده او كذا في تأخره وهو ايضا بطلان الادلة فينبغي ان  
 موجود المكان ما واجبا وممكنا وكلاهما بطلان شكك في المعاضة للموجب كما كان **قوله** وبه ينظر في اي باذكري  
 من جهة التسمية ونقل من ذهبهم يدل على انكارهم ليس بخصوصا بحقايق الموجودات بل بعم الموجود والمعد وظلمات  
 في نفس الامر كما نكرهم نسبة امر الى غيره مطلقا **قوله** فلتخصيص يعني التخصيص المتأخر انكارهم بحقايق الموجودات  
 بالذكري فيقال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء بحسب كل على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات **قوله**  
 ما ظهر في بعض الاطهر ان يحل الاشياء ههنا اي في قول المتأخر منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى اعم المتأخر  
 للموجود والمعد وما عني ان يصح الالهي وتجبر عنه قوله ان تعرها لا يعني بل المزاج بالثبوت معناه التحقيقي حتى  
 الوجود الخارج بل الاعم المتأخر للموجود والمعد وهو ليجاز او هو قهرها واعتبارها مع قطع النظر عن صف  
 الغاير فان انكارهم ايضا لا يخص بالموجودات الخارجية بل بعينها والمعد ومات والمعنى انهم يكرهون  
 تلك الاشياء منصفة بالتقرير واكتفاء بحسب الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وفي الغاير الجلي او نفسها  
 وكونها على قرا واحد فانما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء  
 فهو موجود فاعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء تقرره في شيء من الاوقات وانما في الثبوت **قوله**  
 لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فقولنا ثبت علمنا انهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى  
 كلامه وفيه محذور اما لو افادنا التقرير على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون احصا من الشبهة انما يدعي **قوله**  
 يكون على قرا واحد حديثا قال لا ينكرون الشبهة مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرا واحد او لا فلا  
 يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة مردا على العذرية لانهم ايضا قالون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرير  
 ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرير لم يكن له كذا في ثبوت الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى  
 المقصود بها واما ثانيا فلا بد ان ذكرنا في التفسير الثبوت بالتقرير وهو قولنا عرفت ان بعينه جاز في التقرير بان يقال لو اعتقدنا  
 تقرير الشيء لم يتقرر على انهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرير قوله فيكون مذهب كل قوم حقا فانما



قبل ما عرفت الحق والباطن ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطبقها المحكم لا يطبقها له جيبه هو ما ذهبا اليه  
والنظام وهو مطابقة المحكم للاعتقاد وعدم مطابقة له اقول قد سمعنا سابقا ما ينبغي على اعتبار هذا  
التحليل اسم انه على هذا فائدة لا يوافي هذا كقائمة بعد القول بالتحليل ان تابعة عن ههنا لاعتقادنا ان قوله هذا التزم  
بمعنى القول بالباطن وهو القول بالباطن لا يطابق الواقع سواء اعتقدنا ان القول بالباطن لا يطابق الواقع او لا  
الغاري عن الاعتقاد لا يوصف بالباطل لا بالشرع ويؤيد ما قلنا فاننا في المطول في بحثنا ان سناد  
الخبر لا يقال المشكوك ليس محتمل ان يكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تفصيل بين مجرد تصور كذا  
ارباب العلم ولا اننا نقول لا حكم ولا تصديق لك انك بمعنى انه لو يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وهذه هي  
فتى من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخيرية وقال مرية في ذلك اعتداه الشك فكل ما خبره بحال فان  
الشرع ان لم يتحقق نفي الاشياء اياها ان لم يتبين نفي جميع الاشياء اليك ادعين بقولكم لا شيء من الاشياء في نفسه  
نظم النظر الاجتهاد فقد ثبت شئ من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت الله اليك التحقق الايجابي المحقق وانك ان لم  
الرفع القضيض في اشئ النفي في نفسه فقد ثبت ما هيته في نفسه الامر لا نه حقيقة من التحقق اقول جعفر المضادة في تحرير  
هذه العبارة التحقيق نفي الاشياء اياها ان لم يتبين شئ من الاشياء بصفة النفي لم يكن شئ منها نفي اذ الله  
بالنفي وانما بالنفي واذا لم يتبين بالنفي لم يكن الا تصادف نفي النفي في الشئ اياها وهو ان كلزم الشئ وان تحقق النفي فقد  
ثبت ما هيته من الاشياء اياها من جملة الماهيات النفي وكن الا تصادف بصفة النفي من جملة القول فيجب ان كان  
انه اذ لم يتبين الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لانه ان يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا يتصف  
بشئ منها ولو قيل ان عدم التصادف بالنفي يستلزم التصادف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة للعدم  
المحمول في المسألة البسيطة يلزم بيان الزعم منكم على المبدأ بها ان عقول متخيلة عند العلماء باناسك عند  
على ان شئ التردد ليس على طريق النقص اذ قد جعل الحق في الشئ الاول على الا تصادف وفي الثاني على الخبوت  
لما لم من الا تصادف ثبوت ما هيته الخط اذ تصادف شئ من الاشياء يستلزم وجود للثبوت له لا ثبوت المثبت تام في  
يرد عليه يعني ان عدم ارتفاع القضيض يمكن اجتماعها من جملة اللوهوم افساد عندهم فلا يلزم من عدم  
ثبوت نفي الاشياء في وجوده انه ثبوت شئ ما في نفسه بل يجوز ان يرتفع ويكون محيلة من جملة المحيلة قال الله  
الحق والحق ان لا يلزم منهم ليرتبنا على عدم ارتفاع القضيض ان يرد علينا ذكر بل جاصل ان ادعين من نفي الاشياء  
انهم علم انه حق فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ادعين وان ادعين انهم متحققون ثبت فقد اقرم ثبوت فرضنا

ايضا واما تزعمون فخرها بالوفاق قول الغرض من الاستدلال ثبات ان محقق ان شيئا ثابت لا يجرى  
 البطلان من بعدهم لثبت غرضنا بمجرد كون النفي محيلا يدل على ذلك قول المشافه لنا تحقيقا والزاما قوله تعالى  
 في الزم ان يقتصر على الشئ الخبير حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانتا ومعدومة كانتا  
 فلتدرك شيئا من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد لا بد عديم بانه ثابت فنفس الامر حيث قسمكم  
 في ثباته بالشبهة ضد ثبت بعض ما نفيم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكرتم  
 ان يقال النفي من جملة المحيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم فبوت ما نفى قوله قائلوه ان يعنى بعض  
 الناس قولهم ان هو سقراطية انها سبكون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من فبوت النفي ثبوت الحقائق  
 فتكفوا في قوله ان لا يلزم بانه اذ ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لا بد قسم من العلم الذي هو العرف المحقق  
 في الخارج كانه امكينة للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه حاصله انه كيف يمكن الزام المنكر اجلي البديهيات  
 ما عرفت فانهم ان يقولوا ان لزم العلم موجود بل هو من جملة المحيالات والذات المشبهة بمحيالات باطلة  
 وقد ذكره جماعة من ثبوت الحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كون  
 ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لم ينسب اليه اذ مقتضى الحشوية انه لا يتم الزام عليهم بل توسع دائرة  
 مقاديرهم لا يلتزم به المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال له حاصله لا حاجة في  
 توجيه الزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصودا على الموجود استلزاما بل هو تام يرد وانه لا يرد بهذا الاستلزام  
 في المختص وهو معنى الجود فيه بل المعنى ان لم يحصل في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيئا منها وان جعل النفي في الخارج  
 فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستندة كما قد تزداد بين وجود النفي وعدله فان قالوا  
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فبولد على ما قلنا من الفاضل الجلي في تقرير هذا السؤال يعني ان هذا لا يرد منسندا  
 اليه بل من قول المتكلمين وبين قول المشافه ان الاشياء ايضا اخذ الوجود في الدليل الزامى لان فرد هذا  
 الزام في الحقيقة اذ حصل الترديد في الاشياء اما تحقق وهو في الحقيقة بمعنى الوجود فيجوز كلامه ايضا  
 المقدمات المذكورة والادلة مثبتة وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اى على تقدير صحة النفي انتهى قوله  
 بحيث كان ان اراد ان يحتاج في شق الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة  
 فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشئ الذي يحصل احتمال فرضي على ما ينبغي قوله في خارج كلامه  
 ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس يلزم اذ يجوز وقوعه في الامور المستندة

سدا لطريق الخضم بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومته الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشئ الثاني كذا هو الحق  
ففي الاشياء بدون تلك المقدمات على ما اشرع به قبله واكمل ثبت وجود شئ من الخارج على تقدير الشئ  
الثاني فهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود الله فقد ثبت للشيء سواء كان محارا او مكلنا قوله كذا نقول  
ليس هذا الا حاصله ان الحق هو هذا في الترتيب ليس بمعنى الحقيقة اعني الوجود الخارج اذ لو كان الشئ  
الاول من الترتيب اعني قوله ان لم يتحقق في الاشياء فقد ثبت صحاحا لانه يكون الحق ان لم يوجد الشئ في الخارج  
يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان علم وجود الشئ في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة  
في الخارج مجازا ان يكون الشئ المتصف بجميع الاشياء ثابتا في نفسه وعدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء  
اذ يجوز ان يكون ذلك ان شاء منصفه بالشئ المعدوم كالمتمتع بالمتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمام  
على اللاحقة فلا يمكن ان يكون حقيقيا في نفسه بل هو لازم من خلاف الطائفتين لما قيدت في العنادية بدعي المحرم  
الخاتمة والعلة لعدم ثبوت نفسه قوله فنية تامل نقل عنه وجعل التام ان حصل قولهم في نفس الاشياء  
وثبوت هوانه كاستبصار حقيقة في نفس الاشياء في نفس الاشياء ان لم يتحقق نسبة الشئ في نفسه فقد تحقق  
الثبوت في الواقع لا يحصل عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام العنادية من ان علم ارتفاع  
من جهة المحل لا يعدم ان شئ ليس مرادهم بهذا القول في النفس في نفسه اذ لا تراعي في كونه اعتبارا بل  
مرادهم في نسبة النظر الى الاشياء فالمراد بقوله النسبة متحققة اما في جنس نسبة النظر الى الاشياء او في جنس  
مطلق النسبة لانه اذا ثبت نسبة النظر لم يثبت شئ من النسب وبالحاجة فيمكن ان يقال ان يتحقق نسبة  
في ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذا الواقع لا يحصل عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان يتحقق  
الشيء في تحقق حقيقة من الخاتمة ونفس الامر فنية اثبات بعض ما نفيم يرد عليه ان عدم حلا الواقع عن  
تحليل ثابته كاعتقادنا ليس في نفس الامر من شئ منها هذا صلا نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع  
لا يحصل عن احد النسبتين لا يحصل عن تحقق احد كما يدل عليه السياق فلا تزدك بل اللزوم ان يكون ذات  
احدهما فيه الا ان شئ من نسبة ثبوت كاعتناء وسلبه الا شريك الباري مع تناقضها متحققة في نفس  
الامر اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلا يها ان كانت متحققة في نفس الامر لا يتحقق طرفها نعم انتم تصدقوا  
فيه لكن تصادف شئ يعني لا يستلزم ثبوت النسبة له فضلا عن ثبوت النسبة كما ظهر في موضعين اولاد الواقع  
لا يحصل عن احد هما بمعنى ان الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك فيخيارا انها نسبة السلب فلا يلزم من ان الاشياء

متحققاً وشبهها حتى يكون فيها اثبات بعض ما يفيد محالاً ان تكون اعتباراً مع انصافاً لا شياء بها كما في الزعم وجوه  
 الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر برهونه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقدير والتقدير في نفس الامر  
 فاذ كان التقدير امر في نفسه كان مقيلاً عما هو فرض محض ولو في الازمنه ولا يكون تابعاً للاعتقاد والفرض المحض  
 كما زعم العندية اما عندي ولعل ما عند غري احس من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد في تأييد لقوله **قوله**  
 تأمل يعني انما هو على العندية علياً قال في شرح المقاصد واستأذنه الا ان يبين كلاماً متيوع تدافع **قوله** حيث  
 بحجة اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحجة اثبات الشيء ونفيه والتزديد ناظر الى قول كل منهما اعني انما لا يحتاج  
 وادعاء كونها خارجاً والكارثية فيها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وثمنا او خرج كلمة او مع انهم اعترفوا بنظر ان  
 التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكلاسيكية وفيه اشتراك الى دليل العندية ايضا حيث قال في الصفة  
 محال السكينة في **قوله** وحاصل انه لا وفاق بالعيان اما ان لا وفاق بالعيان او بالبدية فلفظ **قوله** في  
 المحس وبديهة العقل واما انه لا وفاق بالبيان بالدليل فلفظ **قوله** فشاها **قوله** وغرضهم اما دفع  
 لما يتوهم من ان في كلامه لا ادوية ايضا ثباتاً قضا فان عسكرهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه لا مجرد  
 بطلان امر وانتفاءه مع انهم يدعون الشك في جميع المحقق بل في الشك ايضا ومجابه **قوله** اطلاق الغلط  
 منهم بناء على انهم الحاسر انهم لا يكون في وجود المحس وافتادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله**  
 قد استعرجا في قوله تعالى قد يعلم الله تلقين **قوله** على القليلة اما ان يجوز ان يكون الغلط قليلاً بالنسبة  
 الى بعض الاشياء او كثر في نفسه ولا منافاة بين القليلة والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحق في  
 غلطه قليلاً بالنسبة الى عدم غلطه كثيراً في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبنى على اهل المشهور والتحقيق ان  
 قولهم لا خلاف على المضارع بفيد القلة مجازي الرغاب ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان كما ينافي الكثرة  
 الاضاحية بحسب المادة تأمل **قوله** اقول لعل الاثبات للمقدمة المنعوتة بقوله غلط محس ان يكون  
 ممكن ان المحس في غلط في بعض المواد ومعنى ان كان لا يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقيد للمعلم ومنع  
 العلامة كبرى القياس بان لا نه ان اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان الغلط  
 في البعض انما هو سبب الجزئية وهو كما ينافي الجزم في بعض اخر سبب انتفاء جميع الاسباب الجزئية له عاد المستدل  
 وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثباتاً يجوز ان يغلط في جميع المواد محال ان يكون الغلط العام  
 سبباً لمحقق في جميع المواد وانما هو بانقضاء مطلق سبب الغلط معدوم فلا يخص الجزم ببعض المواد وهو

على ان غلط محس ان يكون

ظهر ان جوار وجود سبب العام كاف في اثبات المقيدة المنوعة وان قوله في ان تجزم مقيدة لها حاصل في اثبات  
 المقيدة المنوعة لانه مراد على الشارح فما قاله الفاضل المحلي من ان قول الشارح قلنا غلط المحسوس في قوله قلنا قلنا  
 فلا وجه لهول المحسوس او قلنا لعل اما او كما فلا نته اورد كلامه بل على المفيد للتجوز والاحتمال والى الجزم والى  
 به اثبات المقيدة المنوعة واما ثانيا فلا في الشارح لم يدع الجزم بانقضاء مطلق اسباب الغلط حتى توجه عليه قوله  
 فمن ان تجزم بانقضاء مطلق غلط ليس في قوله حاصله منع المقيدة القائمة بان يجوز ان يكون سبب العام  
 للفاصل العام لان ذلك فان بهيئة العقل جازمة بانقضاءه في بعض المواضع في مثل ادراك حلاوة العسل  
 جزوا عاديا لا ينطبق اليه شائبة وهم الغلط واما ان تحققه في نفسه لا مينا في الجزم العادى المذكور كما في العلم العام  
 فانما تجزم ان جمل احدهم يتقبل اذ هاجزا ما يقيننا مع امكان انقلابه في نفسه وقد يقال لاجل الجزم بذلك  
 بالواجب لثباته في نفس الامر ومصادقة حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل في محبتنا في مشاهدته  
 لما صار منها بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفسه لا بد من العلم بكونه صحيحا غير فائض قوله  
 صم ذكره يعني وان صم ذكره لا كالمضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للنظر والتحليل  
 كما ان العلم المعروف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحسوس في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى ما قيل  
 لوجوه المذكور من الذكرا الضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لا بمعنى العلم فلجوز التعريف به فلما دبر الذكرا الضم  
 اعلم وانما لتناوله الفاضل المحسوس المركب لان كل واحد منها يحصل بالقليل كان العلم يحصل بالقليل فجاز التعريف  
 به ليس في ذلك معنى لتوجه الدوران المذكور بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور  
 والعلم خاصا يجب ان يحل القوي على ان لا يكشف العام ليكون التعريف للمساوي فلا معنى لقول الشارح اى يتضح لظهور  
 فان تعميم القوي بحيث يشمل التام وعجزه ويدل عليه قوله لكنه يلغى ان يحل القوي اى قوله حلا علة لقوله وانما  
 يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد لا يشعر بان من المذكور المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر  
 يلتفت اليه لذكر الفاضل قال العبرة وتذيتهم ان المراد بالذكور للعلوم انه ترك ذكر المعلوم نقاد يا على ذلك  
 انهم وكيفية ان قوله وقد يتوهم بدله على انه ليس من المذكور المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل  
 انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدوران تغير اللفظ بغيره واما ما قاله  
 الفاضل المحلي من ان بين ما ذكره الفاضل ههنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تفاوت ظاهر حيث جعل المذكور  
 من المذكور المضموم فليس بقوى الاحتياط توجيه في كتابه لغيره في آخره ليس من التناقض في معنى

قوله لكن عدة علمها الف العرف واللغة نقل عنه ولا يمكن العرف في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها  
وحصل احصاء سبق العقلاء على ما لا يشترط بكم من في العلم قامت هي بعين معذلة لا يرجع الموجد تحكم واصطلاح  
استحقاق يمكن ان يقال ان العلم الشيء عن البهائم هو العلم العجز احصاء ما العلم احصاء الشيء ثابت لها فلا مخالفة وتبين  
بادار العلم الحواس في العلم العقل بالحواس لا نفس احصاء سبيل ليل قولهم المدرك انما هو العقل وبديل انه يسمى العلم  
انما هي الذوات لا دراهم فلا يرد المخالفة قوله اي نفيعن التميز فيكون المتكدر صفة توجب تمييز التميز نفيعن  
والعلم الحقيقي قائم بمحل اعني التميز وجبه ان يميز الشيء عما عدله تميزه كالتفصيل ذلك الشيء المتعلق بنفيعن ذلك  
التمييز فلا بد من اعتبار المحل كالتمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان التميز هو النفس الصفة آلة للتمييز ولذا  
قبل توجب تمييزه وله عين تمييز تميزه او لا بد من اعتبار المتعلق كان تمييزه انما هو الشيء يتعلق به وهو انما هو التميز تمييز  
فعله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرها ويقوله توجب تمييزه يخرج من محل الصفات  
التي توجب تمييزها التميز فخطا التميز وهي ماء الصفات الادراكية فان القول مثلا توجب ان يكون محله متميزا  
العاجز ان يكون محله امين التوخيذ والصفات الادراكية فانها توجب تمييزها التميز للشيء كما توجب التميز عن  
الاشياء ويقول كالتفصيل للتمييز والى كالتفصيل للتمييز بوجه من الوجوه كخروج الظن المشك والوهم والمحل المركب  
والتقليد فان النفس والشك والوهم بوجه تمييزها تمييزه في العلم في الحال والمحل المركب التقليد بوجه تمييزها  
تفصيلها في المال ما في التمييز فلا الرافع في نفس الامر مخلص فيجوز ان يطعم عليه فيما بعد ما في التقليد لعدم استناد  
الى موجب من حسن ابدية او عادة او جوهران فيجوز ان لا يول التقليد آخر ثم ان كان المعروف العلم الشامل العلم التوحيدي  
وعززه يجب ان يكون الايجاب المفهوم من قوله توجب علما سواء وان بطريق السببية كما في علم الواجب بطريق العلم  
كما في علم الحق وان كان المحقق علم الحق يجب تخصيصه بالانجاب العادي على ما هو المدح من استناد  
جميع الممكنات لشيء الله ابتداء فالعلم في العلم صفة قائمة بالنفس كالتفصيل الله تعالى عقيد تعلقها بالشيء في  
ان يكون النفس متميزة الله تمييزه العلم في العلم صفة قائمة بالنفس كالتفصيل الله تعالى عقيد تعلقها بالشيء في  
العلم لا يعرف وجهه كان كلا منهما اقصور على ما يلي في محله والاقصود اخل في التعريف بناء على ان لا يقصر  
له اصلا فلا وجه لاجوابه لصحة اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث  
هو كالتفصيل له وما بعد الادعاء اخلان في العلم وباعتبار انه لا يحفظ كل منهما للنسبة مع كل واحد  
الفرد والاثبات على سبيل التجوز المسامحة ان المحرر ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نفيعن فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الثبوتات ينقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبارا جانبا على العلم  
 صرح بعد ذلك باعتبار السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو انظر انه سابق الى  
 كانه من كونه صريحا وانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون ذلك اعلم ومع احتمال انه  
 لا يكون كذلك الاحتمال مرجوح اظن فيه اشارته الى جواز وجه اخر لكنه عظيم بان يرد نفي المتعلق ويكون  
 المراد بالتمييز المعنى المصدرى اعني الكثرة والاختلاف في صفة **قوله** ان كيف لم يتعلق بها البحث لا يحتمل المتعلق بنقيضه  
 ومع ذلك ان الصفة نفس الصلوة والنفي والاثبات لا ما يجزئها او يكون المراد بالتمييز الصلوة والنفي والاثبات وصرح  
 يكون الصفة ما يجزئها ولا يخفى ان في كل الشئ لا محتملا لنقضه اصلا اذ الواقع لا يكون لا احدهما فلا وجه لذلك  
 الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقضه في نفس الامر لكونه محتملا عند المدرك لا يحصل كل منهما  
 بل لا يضر فكل واحد من التصور والنقد في صفة توجب كنهها واعتبار حال الخيول متعلق بنقضه عند المدرك اما في  
 النفس فلا تنفك اليقين واما في النقد في فلان متعلقا عن وقوع النسبة في نفس الامر مثلا لنقضه وهو قبحها  
 فيه فاذا لم يكن النقد في احسن ادراك الواقع او اللادقيق جاز ما مطابقا ما خذ احسن وبداهة او عاد او برهان  
 احتمل متعلق عن الوقوع مثلا لنقضه وهو اللادقيق واذ كان الجسيم المشروطا لما خذ لا يكون متعلقا بنقضه  
 اصلا لا في الحال ولا في اللاحق يكون متعلقا بالنقد عن هذه النسبة او لا وقوعها لا بطريق اخرى  
 لاحتمالها بغير نفسها وهذا اعني جواز الاحتمال على حصول احدهما بل لا يخفى ان المتبادر من احتمال الشئ لاخره  
 محتمل ان يتصرف كما في الاعتقاد الظني وان لم يرد محتمل ان يتصرف بنقضه وهو وجه علم ظهور هذا الوجه محتمل ان يرد  
 بنقض الصفة ويصح قبحها انشاء الله تعالى **قوله** هو عدم الاحتمال صفة متعلقة كما يعني اضمير الفاعل المستتر في محتمل  
 السمع الى المتعلق الدال عليه التمييز فانما يكون شئ وانما لم يكن له اجالا لنفس التمييز كانه ان كان المراد  
 به المعنى المصدرى فلا ينقض له اصلا لا في الصلوة ولا في النفي وان كان ما به التمييز اعني الصلوة والنفي والاثبات  
 فلا معنى لاحتماله بنقض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر او بان المراد وادخل كل منهما مبدل الاخر على متعلقه في وجه  
 احتمالها لم يتعلق اسم محتمل لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بان لا يكون ذلك اعلم ومع احتمال انه  
 لا يكون كذلك اظن فانه صريح في ان المتعلق ادنى الشئ محتمل **قوله** وصفه التمييز جازا ووصفا للمعلق اسم فاعل  
 وصفه للمعلق اسم مفعول **قوله** التمييز يعني انه اذا كان المراد بالنقض بنقض التمييز فلا بد بالتمييز بالتمييز اعني التمييز  
 بما اعتبر المفرد للشئ المعنى المصدرى اعني كونه متميزا اذ ليس له بنقض محتمل للمعلق لا في النفي ولا في الصلوة

وهو في ذلك الامر في التصديق الصلوة وفي التصديق النفي <sup>و</sup> والاثبات مثلا اذا التعلق علمنا بما هيته الاحتمال حصل  
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتضيهما اصلا بل تمايزها عما علماها واذا التعلق علمنا بان العالم حادث حصل  
اثبات احد الطرفين للآخر بحيث يميزهما عما علماها لكنه قد يكون مطابقا لما آمن به من يدعيه او احدا  
دليل فلا يحتمل التقيض <sup>ع</sup> النفي قد لا يكون فيحصله فخاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفي بل امر قائم  
الشيء عما علماها لا يحتمل ذلك الشيء يقتضيه ذلك الامر ويريد عليه امور الاول ان يلزم ان يكون العلم بنفس  
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة  
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصدق في معنى العلم لان التصور عما قالوا هو الصورة الحاصلة <sup>ب</sup> والتصدق  
هو معنى والاثبات الثالث العقل بالصورة فرع الوجود الذهني المعروف للعلم بهذا التعريف يسكنه والثاني  
ان ارادة الصورة من الغير خلاف الظاهر <sup>و</sup> الحاصل من النفي والاثبات ليعلم بيقين ان لا نعلمها عما علماها عن الشك ويكون  
الجواب عن الاول بان المعروف للغير بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس بنفس الصورة والنفي والاثبات قائم  
يقولون ايهما حقيقة ذات اضافة يخلفها الله تعالى بعد استعانة العقل والحواس والمحجرات الصادق <sup>ب</sup> يستتبع  
انك شاف الاستدعاء اذا التعلقت بها كما ان القدرة والسمم المتبرك ذلك ولذا كتب الحاشي في هذا المقام العلم  
ليس نفس الصورة بل صفة توجهها وما هو المشهور من العلم هو الصورة الحاصلة فهو من هذا الفلاسفة  
القابلين بانطباع الاستدعاء <sup>و</sup> النفس وهم ينفون وعن الثاني انه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون النفي <sup>ب</sup> والنقد  
شمي العلم ان لا يكون العلم منقسم اليها بالذات فسيم ولا خضر في ذلك واراد ان يلزم ان لا يكون منقسم اليها  
اصلا فنقوم فان العلم باعتبار ايجاب النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدمه يحجب له شيء منهما تصور اشار الحاشي الى  
ذلك بقوله العلم بهذا المعنى ينقسم اة اما التصور والصدق ليس الا نفس الصورة والمعنى والاثبات فقد عرفت <sup>ب</sup> فحجة  
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال التشبيه بالتحليل والمراد من هذا الامر الوجود الذي هو من  
مرادهم بوجوه الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام لاهيته وما تله وعن الرابع انه مبني على المساهلة  
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للتقيض هو التميز معنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى <sup>ب</sup> المتصدق  
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين ونحو عدم اثبات احد هما <sup>ب</sup> لا احد  
ولذا جعل استعقبا الطرفين لا ادراك النجدة واقعة وليسبت واقعة على <sup>ب</sup> هو مصطلح الفلاسفة تاعا في  
هذا المقام فانه مطالبهم <sup>ب</sup> الادكيا <sup>ب</sup> قوله ومتعلقة الطرفين هكذا وقرف عارة السيد السند قدس سره <sup>ب</sup> وشيخ



مختصراً لا ضل ولا نظر ان المراد به المعنى المفعول وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المشتبه والمتشبه به واحداً لوان  
 سعة هذا النسبة او الوقوع ان المادتين المعنيتين على انهما لفظي واحد قفاً تم والمشتبهين يتخاشون من ذلك قوله  
 في العلم بهذا المعنى ينضم الاجاب سوال وهو ان العلم على التقديرين لا يكون مستقلاً في التقديرين وقد سبق  
 شرحهما قوله فان المعاني ما ليست اذ دليل لقوله بناء على عدمه ان يعنى ان يتموا التعريف على ادراك الحواس  
 على انه لم يقيد بالمعنى فحده ما لو قيل يقال انه صفة لتعريف غير المعاني كما يحتمل النقيض فانه لا يشترط ان يكون  
 ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقيد بالمعاني وعد ما يميزه على ان ادراك الحواس قسم من العلم لا فني  
 قاله قسم منه كالشجر الذي شعري متابعه ترك قيد المعاني فليس فيه الاحساس من لم يقل انه علم بل هو ادراك  
 لما يقابلها هيته للعلم يحتمل بالحواس فليد بالمعاني فادراكها ما يقابلها الحواس المحسوسة بالحس الظاهر منهم من نفي الحواس  
 الباطنة وقال النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اشبهها وقيدتها بها  
 اخراجاً لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني المحسوسة ونسبته الى ادراك الحواس الباطنة وتوهم قوله عليهم  
 الا يعنى يرد على من زاد قيد المعاني انهم مرجعوا بالجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تلك علماء با  
 تدرك جميع العوارض المحسوسة لها بحيث يعتاز عن كل ما عدل بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد  
 بكونه مريضاً بعرض شخصته له بحيث يعتاز بجميع ما عدل وقد تلك احساساً بأن تلك مكنته  
 بالحواس والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند مرقته والمذكور على كماله عند الحس  
 مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تدرك الجزئيات العينية علامته لا يجب تمييز بين المعاني وبين الاعيان المحسوسة  
 وغاية ما يختلف اذ حاصل الجواب ان ادراك المذكر يد وان حصاره عند الحس معنى لا غير لان ادراكه عند ذلك  
 على وجه كل اذ هو متخضات كغيره من العقل اشراكها بغير كثير بل عدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انما  
 الخارج في فرد واحد فهو ادراكه من كل الخصائص فرد واحد فلا يكون ادراكاً للجزئيات المحسوسة كالحل وادراكه  
 باحصاءه عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والاد من ادراكه الا يعنى الادراك  
 على ادراك المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبة عن الحس الظاهر مشكل قليلاً لانه احساساً بغيره  
 عن الحس كعلامته ادراك العين المحسوس على وجه جزئي بضرورة انه ادراك الشخصات لملاحظة معها خصوصية الحس  
 كما في الاحساس مثلاً الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبة عن البصر ادراكه لانه ملاحظة محسوسة  
 لا يشترط فيها ولا يمكن ان يقال انه محسوس او لا من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الساطنة

والا لا تنقص تعريف العلم عما قال الحشمتي المدرك اولا وباللات بعد الغيبة عن المحرر من ارجح الى العلم  
تعلق العلم به وليس كذلك الايمان بل من المجاني لكن لمطابقة الامر الحاسبي كونه وسيله الى معرفة اشياء الخلال  
اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدعى هو ما تعلق به العلم ولا يجب تقييد عرفا عما قاله فالمراد بالخالي  
يكون مدركا اذ لا وجوب صفة العلم متميزة بان حصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كل هذا انما هو في  
هذه المدخله العبرانيات بين الحواس في الصورة المدخلة بالذات حتى يكون مدركا كانه لم يفرق بين ما لا يخطئ  
وللدرك فلما لم يجد اجاب قوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام يتعالى للمضاف فالصورة صفة  
توجب تميزا وهو الصفة لتعلقها بالذات هو لها هي الممتزجة بحيث لا يحتمل الماهية المقصورة بفيض تلك الصورة فلا بد  
ان التعلق غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال التعلق بفيض التميز <sup>بالمفهوم</sup>  
فلا يصح بناء احوال التحويلات في تعريف العلم على ان لا تفيض لها قال المشارف في شرحهم المشرح معنى قوله لا تفيض  
المستحالة لا تفيض لتعلقها بالماهية المقصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالفيض بفيض المتعلق وقد تضمنه  
قوله ومن هذا اى ومن اجل ورود الاعتراض ظاهر الورايد بفيض التميز قبل المراد بالفيض بفيض المصفة وقوله  
لا تفيض صفة للمصفة كالتميز وغيره لا يحتمل التعلق بالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها بفيض تلك المصفة  
فالتصور نفس الصورة لا يوجهها والتميز بالمعنى المصدق وهو الكشف ولا يضافه ولا شك ان العلم البناء  
الذي كور لا التصور و صفة توجب كشف الماهية المقصورة بحيث لا يحتمل تعلقها بالماهية بفيض تلك التصور  
اذ لا تفيض له عما راعى المكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر لا يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند الظالمين  
بانه مراد بالبناء فحسب في الوهم تميزا لا يحتمل التفيض فانه لا يمكن ان يراد به بفيض الصفة قوله وقد يجاب اي  
لا يجب ان يعتز من عدم صحة البناء بل لا كونه يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد بفيض  
المصفة بان عدم بفيض التميز فرع عدم بفيض التصور فاذ لم يكن لنفس التصور بفيض لا يكون بتميزه  
الذي وجب بفيض قوله لكنه لا يخفى انه يعني ادعاء ان العلم بفيض التميز فرع عدم بفيض التصور ومركب دليل عليه  
الا يري ان في البصديق بفيض التميز لا يفيض له وقد يقال ان العلم بفيض المفهوم المتصور وعدم بفيض التصور علم  
بفيض التميز متلازمة لا يتصور له انكاله ههنا فعلا بفيض واحد منها استلزم عدم بفيض الآخر اقواله على المتكلمين  
ايضا بل لا بد من دليل ودعوى البداية غير مسموعة قوله اقلية الاعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان التميز بفيض  
العلم انما يصح باعتبار انما نقض لها كذا يصح باعتبار انها غير محتملة لانه لا يمكن ان يكون العلم

لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعل بقدر تسليم ان التصورات تقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات  
 غير محتمل لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تقاض لها قوله فهو سلم ان للتصورات تقيضا  
 اي تميز التصور لما مر قوله قلته وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للتقاضي انما يتم في التصور  
 بالكنة اذ كل تصور بالكنة لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما لا يمكن بقدر حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا  
 اذ يمكن بشيء واحد لوازمه تعدد فكما يمكن احصاءه باحد هاتين احصاءه بالآخر بخلاف بناءه على انها  
 لا تقاض لها فانه شامل للتصور بالكنة وبالوجه قوله على ان اعادة علاوة على بقدر تسليم ان كل تصور بالكنة  
 وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصل ان بناء دخول الـ في التصور على ان لا تقاض لها انما هو محال وانما علم هو لا  
 بناء ان يكون له لذلك الدخول على غير هو عدم الاحتمال للتقاضي بحسب التعريف والعرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب  
 عدم التقاضي وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل المحل في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن  
 المرام وهو يزعم انها نهاية تحققة المرام قوله لانه يبطل كثير من قواعد المنطق اعد قوم على التقاضي جعله  
 اعم في اعد المنطق لا يحلوا عن شامح لا القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك ما اقول لم يتم تقيض  
 المتساويين متساويا وهو قاعدة بلا معرفة لصديق التعريف عليه وعادة في شرح المطالع من القواعد قوله لا يحتمل  
 مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان ضرب التقيض ان الزعمين المتماثلين بالذات اي الامرين  
 الذين يماثلان يتلذذان بحيث يقتضي لانه تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس والاحتياج الى السلب  
 فانه اذ تحقق الاحتياج بين الشئين اتفق السلب على العكس لا يكون للتصور اي الصورة تقيض اذ لا يستلزم  
 تحقق صورة انتفاء اخرى فان صغر الانسان والانهان كذا هما حاصلتان لا تدفع بينهما الا اذا  
 اعدت نسبة ما الى ما فانه يحصل قضية ان متماثلتان صدق ان لم يحل السلب لهما النسبة الانسان  
 الى شئ بل اعتبر جرمه منه وان جعل راجعا اليهما كما تامة متماثلتين صدق وكذلك الحال في الصور التقيضية  
 والاشائية لانهما بينهما الابداحة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبار المذكور في المقدم فان  
 قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد مفهوم سلبها عنه كل منهما مقيس للتصور بينهما صدق وكذلك في كل  
 كل منهما تقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للتقيض فاذ تحقق التقيض للتصورات ايضا والحوادث ان كلا منهما ان لو خط  
 مرجح انه لا واسطة بين الطرفين في التناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لو خط مرجح انه مفهوم  
 من الـ في ميات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس ينسب اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض

القضاء بأن قولنا زيد مشهور إلى الإنسان معناه زيد الإنسان لا فرق بينهما إلا أنه اعتبرت نسبة الإنسان  
 إليه تأنيهاً وحمل عليه وقس عليه السلب وإن فسر النقيضان بالأمور المتناقضين أي الأمور التي  
 يكون كل منهما نافيًا للآخر لذاته سواء كان تامخ في التحقق أو أكفاء كما في القضاء أو مجرد تباعد في المفهوم بأنه  
 إذ ليس أحدهما بالآخر كان ذلك استند بعد ما سواه كان التصور يقتض كالإنسان واللاإنسان وذلك قول  
 ومن ههنا قيل إيا من نفس الشيء يقتض بالمتناقضين قيل يقتض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره  
 في حاشيته ستر المطالع المفهوم المفرد إذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض إلا بأن يضم إليه معنى كلمة النفي  
 فيحصل معهما معنى آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه وإذا اعتبر صدق المفهوم على شيء ففقتض ذلك  
 بهن الاعتبار سلب أي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه القول يقتض بمعنى القول والثاني بمعنى السلب كما  
 ففهم من هذا أن النقيض في التصورات تحقق بتسمية على رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين وأما التصديق  
 فلا يقتض فيهما التسميم الأول ذلك لما اعتبر بصدقهما أو حملها على شيء وإن معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء  
 كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء أنه إذا اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وإن اعتبر  
 على شيء كان نقيضه رفعه عن الشيء قال المحقق المدققة فيه مناقشة من وجهين الأول أنه لا يصدق على نقيض  
 السلب الثاني أن قوله أو رفعه عن شيء يقتض أن يكون رفع الضاحك عن الإنسان مثلاً نقيض الضاحك  
 مع أنه ليس كذلك بل هو نقيض كقوله انتهى كلامه ويمكن الجواب أما عن الأول فبأنه يجوز أن يكون إطلاق  
 النقيض على الإيجاب اعتباراً أنه لا يزم مساو لنقيض السلب أي سلب السلب وفائدة ما قالوا من نقيض المحبة  
 الكلية السالبة المحبة مع أن نقيضه رفع الإيجاب الكلي وما صرحوا في محج القضاء بالوجه من أن نقيضه عندنا  
 أع من أن يكون رفعاً لذلك الشيء أو لا تضاماً وبالله وإن كان النقيض حقيقة هو رفعه ذلك الشيء والوجه  
 يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشيته ستر مختصر الأصول وأما  
 عن الثاني فما عرفت من أن المراد أنه إذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وإذا اعتبره مرتبة  
 على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لأن كلاهما يقتض تحقيق بالنظر إلى اعتبار في نفسه قول الأول  
 المنطوقين محمول على الجواز أي قول المنطوقين من استنباط النفاضة للتصورات محمول على الجواز باعتبار أنه لا  
 النسبة بينهما حصل التناقض بينهما أما في الصدق والكذب في الصدق فقد علمنا مع ذلك أن في التناقض  
 أنه فكله النقيض بالانحياز والسلب محض يقتض لذاته صدق أحدهما كذا في الخبري قوله واليه الميراث

قوله يبطل كثيرا لا وجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا نقائص للمقصورات وحاصل انه اذا لم يكن المقصورات قاصرة  
 يدخل جميع المقصورات في نظر العلم عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض  
 المقصورات فلا يكون التعريف ما ألفا قوله واجب الا هذا اما افادته سيد المتعدين لمواضع من كتبهم  
 ان الصورة الانسانية المرشمة الناشئة من ذلك الشقي علم تقودى للانسان لانه لما خضعت ومطابق للحيث  
 لا يحتمل غير الصورة في الواقع ولا خطا في الصورة لمطابقها معلوما اما الخطا في الحكم المقارن لهذا التقدير وهو ان  
 هذه الصورة صورة لانها المثل للشيء هو المحرر وهذا سوال شملوه وهو ان ما المطابقة لهما الشقي الانشاء منه  
 او المعنى الذي كان تلك الصورة له فان كان المداد الذي يلزم حريا المطابقة لا مطابقة في الصورة  
 التصورية من غير ملاحظة الحكم ولا نقائص اليه اذ اشياء الصورة المنتزعة من الاشياء مثلا قد يكون مطابقة له  
 وقلا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المداد الثاني يلزم ان يتصف بالتصديق لعدم المطابقة ايضا اذ كل  
 صورة تصدق بيقينه لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة المقدر بيقينه كقولنا العالم مستغن عن الخوض  
 مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن الخوض للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديق وانما  
 المطابقة لمعناها لكن معلوم كل صورة تصورية واقعة في نفس الامر ضرورة لا نكنا انه بين المعلومات التصورية  
 يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسه امم قطع النظر عن فرض العقل فما الممتنع المفروض وجودها  
 وادواتها فيكون كل صورة تصورية مطابقة لما هي فلا يتصف بعدم المطابقة اصلها لا معلوم الصورة بل بيقينه  
 فانه قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة  
 تحقق المانع بالذات بين المعلومات التصديقية والصورة المقدر بيقينه قد تكون مطابقة للواقع وقد تكون لا  
 اذ الربا يتجر وحصل منه العبارة المجردة وحكنا بان هذه الصورة لان الماهية كان كل من الصورة التصورية  
 والتصديقية مطابقا في نفس الامر ضرورة ان كل المعلومات واقعة فيه واذا انما يتجر وحصل منه الصورة كاشا  
 وحكنا عليه بان الحكم والصورة التصورية مطابقا في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة المقدر  
 غير مطابق له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحي والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف بالمطابقة  
 وعدم المطابقة في نفس الامر والصورة التصورية دائما متصرف مطابقة له فاما فانه قد يكون قولنا  
 الخطا في الحكم اى ما الخطا في الحكم المقارن لتلك التصديق فان الحكم بان الصورة الناشئة من المعنى صورة له  
 له في حد ذاته ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما انتقلت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لنفس



ان يقال ان المعلوم هو المحرر حيث انه انسان لا يتصور ان يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فوق بين العلم بالشئ  
بالوجه الذي هو الانسان فهنا وبين العلم بالشئ بين تلك الوجهة على هذا ظهر ان المعلوم هو الشئ من حيث انه  
محرر من حيث انه انسان وان دفع الجواب ليدل كورفان معنى على عدم الفرق بين العلم بالشئ وبالوجه وبين العلم بالشئ  
من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اناسلنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشئ واعتقادنا انه انسان كاجل  
الحال على المحرر بواسطة المشاكلة بين المحرر والانسان فجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في انصاف  
افر الموصوع بالوصف العنوان هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والمحل المذكور  
كما جبر الحجة بنفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان  
الذي هو محقق الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه متصف بالانسانية موصوف يكون قابلا  
والفهم فيكون المتصور مطابقا للتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو المحرر لا محرر  
في نفس الامر والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك المحرر انسان الذي هو ناس من عدم امتياز المحرر بين الامور  
المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلطنا ان المحكوم عليه هو المحرر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى  
انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية فيجب اليقظة ان ذلك الوجه غير شعوريه وذلك لا يوجب ثباته في نفسه  
الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المراد من بعيد هو الهوية المشتركة بين الوجه والمحرك والفرق بين  
في محبة الرتبة والصورة الانسانية ليست غير ثابتة حال الوجه الموصوف كباقي الاعم ولا يخفى انه من عدم ثباته  
في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة محققة قوله اي انه كاف اذ في قوله لانه بهذا النارة الى ان يبين  
بان عمله لانه انما يترتب على ذاته انكشافه انما من غير توسط صفة زائدة على انكشافه اليه العقلية  
والفلاسفة فريد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ بمعنى العلم وتعلق المستفاد من قول الشارح كما سبب من سبب  
استدراك الى معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم - تعلقا الى سبب مقصود كما انه لا يحتاج الى شئ اصلا وهذا  
انما في المناقبة التي ورد بها بعض الفضلاء من ان كفايت الذات في تعلق العلم بها ضرورة اذ التعلق بشئ  
على المتبين هو العالم والمعلوم ههنا لان توافق على المعلوم انما هو لكونه متعلقا لا ان سبب اليقظة  
كاف في تعلق بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مقصود وان احتياج الى متعلق قوله اختيار الشئ الاخير وهو ان المراد  
بالسبب السبب في الجملة قوله اي فيما لا يدرك اليه انما قال ذلك لانهم ايضا قد قيلت لكن ذلك فيما يقتصر  
اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها العلم الدنيوية والاخرية قوله يعنون انه مراد من الاخير ان

جعل المحس الحرة عن العقل كحواسها ثم سبب العلم <sup>قوله</sup> أنها جنية على النفس أنه اتفق المختصون على أن المدرك  
 الكليات الجزئية هو النفس الناطقة وإن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع لسكين واختلافها في  
 صورة الجزئيات المادية ترسم بها أو في ذاتها فذهبت جماعة إلى أن النفس <sup>تتسم</sup> فيها صورة الكليات وكما  
 ترسم فيها صور الجزئيات المادية إنما الراسمها في ذاتها بناء على أنها بسيطة مجردة وبكيفية الصورة الجزئية ينشأ <sup>طية</sup>  
 فأدرك النفس الجزئيات الراسمها في ذاتها وليس هناك راسمها بالذات في الذات والراسم بالواسطة في  
 النفس الناطقة علم أتهم وذهب جماعة إلى جميع الصور الكلية والجزئية إنما ترسم في النفس الناطقة لأنها <sup>ك</sup> لها  
 للاشياء إلا أن أدراكها للجزئيات المادية بواسطة إدراكها وكل ذلك لا ينشأ في الصور فيها غاية ما في الباريات  
 المحس ظروف لذلك الراسم مثلاً ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي البصر لم يرسم فيها صورته وإذا <sup>فتحت</sup> راسمت  
 وهذا هو المحس فمن هذا الجدل الأول أثبت الحواس الباطنة ضرورة أنه لا بد من راسم الجزئيات المادية المحسوسة  
 بعد غيبوها عن المحسوسة المنتشرة عنها من محال من ذهب إلى الثاني فيها **قوله** وعلى الواحد إذا دخل  
 فقد يثبت أن الواحد لا يصلح عنه إلا الواحد والجزئيات لا ترسم في النفس بل هي القول بالحواس الباطنة  
 لأن وجود الذات للخطافة من اجتماع صور الحسوس وحفظها وإدراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفضيلها  
 يقتضيه لا يكون لكم منها مصدر غير النفس وهو المحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصورة وأما على تقدير  
 بطلانها فيجوز أن يكون النفس الناطقة قبل تلك الذات للخطافة فلا حاجة إلى إثباتها **قوله** فيه إشارة إلى قول  
 فلا في شريفتر فإن فإن التلاقي والافتراق يشعر بعدد التقاطع وإن كان التلاقي محققاً في صورة التقاطع أيضاً  
 أن الناس سبب أن يقول يتقاطعان فينبغي أن إلى العيين بدون ذكر الافتراق كما لم يخفى أعلم أنه بين المسترجمين  
 قد ثبت مرجع ابن مقبله الدماغ من تحت محل الشعر عصبتان مجففتان متقابلتان حتى اتصلتا وصارتا جويفاً هما  
 واحد ثم يتأدنا إلى أن يصلتا بالعينين في ذلك الجوف الذي في الملتقى أوج قبل القوة الباصرة وتسمى مجمر  
 النور في اختلافها وإن اتصلا بطريق التقاطع بدو <sup>و</sup> لا نظباق بأن يتصل العصب الكبير بالعين <sup>اليمين</sup>  
 واليمين بالصغير فيجلت صورة الصلب وهو أن يتقاطعا خطان وينذهب كل منهما إلى جانب الآخر  
 بطريق التلاقي والانتباق كهيئة الدالين اللذين محدد كل منهما متصل بمحدد الآخر فيصل <sup>ك</sup> العين  
 بالعين اليمنى واليسرى ولا كثر من ذهبوا إلى الأول واختاره الفاضل في شرحه للمقاصد **قوله** لا يقال  
 الحركة كما حمله الحركة من الرضاض النسبية فإنها هدية تعرض للجسم بامتلاء حبة الماء واللبان والكر والكر







من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي ما مور بغير الاحكام وشهيد السلام واستقر  
 قوله ثم استقر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي الذكر نسيم التلويم او خمس بديل سبعين ويرد على هذا  
 قول لم يقبله احد **قوله** بل صابطه وقوم العلم من غير شبهة اي صابط كون الخبر متواتر هو باق العلم بعد البحث  
 كما يحق للفتيخ اصلا وقال بعض الفضلاء انه خبر يار الخلل اعلى الحاصل عقيب ما لا يحل للفتيخ احوالا ولا  
 ما لا امرود ونحوه القنادي كحقى عليك الاتفاق المجمع الغير المحصور على شيء مستندا الى المحس مخشع كانبوت  
 له في نفس الامر مع تباين انهم واهل قومه واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا  
 على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثالث في نفس الامر غير محتمل للفتيخ بمعنى سلب تجويز العقل وقوع شيء بخلافه  
 كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب إمكان العقل عن تواطؤهم على الكذب وبالمجالة انما نجد من انفسنا على اضرار  
 بوجوده كذا فينادى به لا يحتمل للفتيخ اصلا وما ذلك الا بالاجزاء والاشكال انما نشأه اخذ عدم احتمال  
 عدم الامكان العقلي كذا في التكميم **قوله** قيل عديا كيعني ان التواتر مداخل في افادة العلم لان الخبر انما يعيد لا سببه  
 فيكون افادة العلم موقوف على التواتر فثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ارفق العلم دليل بلوغه التواتر يدل  
 على التواتر موقوف على العلم وان دور وجها صل المحذور ان نفس التواتر سبب في نفس العلم والعلم بان الحاصل  
 حقيقه علم سبب العلم متواتر الخبر فالوقوف عليه العلم بالعلم والموقوف بنفس العلم فلا دور يدل على ذلك انما يجعل  
 العلم دليل على التواتر اذ الدليل باكثر من العلم به العلم متبع اخر وفيه انما يلزم من هذا ان يكون العلم بتواتره موقفا  
 على ملاحظة العلم ثانيا والتصدق بان علم ليس كذلك فانه مجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان العلم  
 اذ كان حاصلا بطريق الاحتياط والتوجه الى معلوم الذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلت في الذهن ولا يكون  
 حاجته الى احتياط العلم ثانيا ولذا ذهبوا الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفي الخبر في ذلك فان العلم بعد الخبر انما  
 يحصل بعد التوجه اليه القصد الى الاحتياط كما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحتياط فانه لا بد من ملاحظة حتى  
 يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله** وهكذا لعل كل معلول فان نفس العلة تقيد بنفس المعلول العلم بالمعلول يقيد بالعلم  
 الشخصية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخصية كانه لا يكون العلم  
 ظاهره كاستفاد العلم به العلم بالمعلول كالنار المحسوس لادخاله والاولى تركه لان العلم بالمعلول بوجود العلم  
 بالعلم سواء كان ظاهره او خفيه واستفادته من جهة آخرى كذا في **قوله** فان قلت ان حاصل هذا السؤال من  
 قوله ان في العلم من غير شبهة يدل على بلوغه هذا التواتر ومقتضى العلم اسبابا لا يحق من تحقق المبدئية وكونه خبرا رسول

أو غير ذلك والمعلول لا يحل أن يكون له العلم بسبب كونه معلولاً <sup>لأنه</sup> لا يكون له العلم بسبب كونه معلولاً فلا يكون له العلم  
 عليه قوله قلت علم الذكالة <sup>وهذه</sup> انتفاء سائر العلل معلوم لأن العلم بوجود مكة مثلاً لا يحتاج إلى علم غير  
 التواتر <sup>لأنه</sup> كذا نقل عنه قوله تامل وجه لتمام العلم بانتفاء العلل في خبر المنع <sup>فإن</sup> يمكن أن يكون الفعل المعجزة  
 له حقيقة من غير أن يكون موجوداً وانتفاءه معلوم <sup>لأنه</sup> العلم لا يدل على عدم حقيقة قوله في التواتر <sup>لأنه</sup> يعرف  
 أن الشارح قال في التلويح وأما خبر اليهودي يقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع <sup>لأنه</sup> هو ما أخبرنا <sup>بأنه</sup> كذا  
 بعضهم بأن الخبر هنا بمعنى الخبر وأما خبر الضاري إضافة المصدر إلى المفعول فالمعنى وأما خبر اليهودي  
 الضاري <sup>لأنه</sup> فلا تدافع لكنه <sup>لأنه</sup> صحيح في عطف قوله واليهود يتأيد دين موسى على السلام إلى كلفه <sup>لأنه</sup> هو أن يقد  
 لفظ الخبر ويكون إضافة المصدر إلى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر الضاري <sup>لأنه</sup> إذا كان يصح عطفه على الضاري <sup>لأنه</sup> كان  
 يقضي أن يكون اليهودي أيضاً مفعولاً وليس كذلك وإنما <sup>لأنه</sup> يجب عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول <sup>لأنه</sup> فلا  
 يحتاج إلى المحل في هذه العبارة <sup>لأنه</sup> مخالفة المقصد على عدم اللوح قوله لكن بعض الضاري <sup>لأنه</sup> يعني ذلك العلم  
 باطل ولا حاجة إلى جعل إضافة المفعول لأن بعض النصائر مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون <sup>لأنه</sup> كل الكتاب  
 إضافة المصدر إلى الفاعل <sup>لأنه</sup> لا يكون عطف اليهود على الضاري محتاجاً إلى الفعل التقدير كما لا يخفى <sup>لأنه</sup> قول فيه بحث  
 لأن استمرارية الضاري مع اليهود في اعتقاد القتل كسبب التواتر <sup>لأنه</sup> لا يشترط في الخبر أن يكون <sup>لأنه</sup> كذا  
 مخفياً باليهود والمشار إليه في الكشف <sup>لأنه</sup> هو <sup>لأنه</sup> لا نعلم إذا ثبت أن بعض النصائر مع اليهود في أخبار القتل <sup>لأنه</sup> كذا  
 كما في الكشف الكبير حيث قال أخبار النصائر كقتله <sup>لأنه</sup> لو ثبت بالتواتر <sup>لأنه</sup> فإن جازم قتلهم منهم قوله  
 بل لم يبلغ عدد المخبرين <sup>لأنه</sup> أي بالاتفاق <sup>لأنه</sup> فإن الذين وصلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة  
 أو ستة والغالب أنه لا يوجد العلم بأخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا أحد التواتر في الحقيقة <sup>لأنه</sup> الأولى <sup>لأنه</sup> على الجواب  
 إنما وقعت عن شبهة كما أخبر الله عنه وما قلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر أصلاً وفيه <sup>لأنه</sup> أن جازم لم يكن  
 عن شبهة لهم باعتقادهم حتى يأتي وقوع العلم بل عن امر محسوس <sup>لأنه</sup> شبهة طمعية على أن يدل عليه قصصهم عنهم <sup>لأنه</sup> ما قلناه  
 المسموع ثم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يفتقر في الخبر أن يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل <sup>لأنه</sup> كون في نفس  
 الامر مستفاد منه تامل قوله وعرق اليهود <sup>لأنه</sup> قيل إن نجى نصر قتل اليهود وكسر أصنامهم <sup>لأنه</sup> لا جرم في التواتر  
 وفردا وفيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الاثر منة <sup>لأنه</sup> فالمخبرون لم يبلغوا أحد التواتر في الحقيقة <sup>لأنه</sup> الوسط <sup>لأنه</sup> أيضاً <sup>لأنه</sup> وكان <sup>لأنه</sup> كذا  
 محقق البعثة فأيضا المشار إلى الأرض ومغارها <sup>لأنه</sup> اسمي بذلك <sup>لأنه</sup> كان <sup>لأنه</sup> وجدا قطعاً عندنا <sup>لأنه</sup> مسمى بذلك <sup>لأنه</sup> قوله وبأجله <sup>لأنه</sup> محمل

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره من ان تخلف وقوع العلم بملك على عدم صحة كانه فلا يقدح لقوله بل يعلم  
عند المحققين على ما توهم قوله وفيه إشارة الى ان بيان لفظ رب سواء كان المتعلبا به الكثير أو الإشارة الى غايتها  
ان نظرا لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المعتقدات بل يمكن ان يكون هذا المقدس كافيا في الجوارح <sup>السؤال</sup>  
المذكور اذا السؤال المذكور معارضة واستدل لال على ان الحق اليقيني لا يقبل العلم بالحوادث <sup>صحة</sup> تمامه وليد  
اننى قول وضم العلم بالحق لا يقبل اليقين وكذا ب كل واحد وجب كلف المجموع وجه صدق ان كثير من ذلك  
لا يصدق <sup>صحة</sup> . <sup>بعض</sup> من الاجتماع ما يمكن من ان يفرد وهو غير واقعي يعبر به <sup>بعض</sup> الجوارح  
هنا ايضا <sup>صحة</sup> ذلك قوله المتخصص الامم بمقتضى المجموع ومن حمله ان اجتماع الاسباب لليقين قوة منه في غير سبب  
للصحة اذا انما انما علة انما لا يصدق في معنى الاعتقاد ان وصل الى العلم وفي بعض كذا انما اجتماع  
الاسماء بالشيء من التفسير محال متناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب بالثبوت فلا يزداد به <sup>بعض</sup> القوة للسبب  
بل يوجب <sup>صحة</sup> الجواب ان كل واحد من الجوارح المتعددة موجب للاعتقاد المستفاد من مجموعها وانما الاعتقاد المستفاد  
من مجموعها لا يصدق في الجوارح <sup>صحة</sup> بل يصدق في ذلك اجتماع القوة لملوك الاعتقاد حيث لا يبقى احتياج للتفصيل فلا  
يلزم شق ما ذكر قوله واما ادهم <sup>صحة</sup> لكن <sup>صحة</sup> لا يحصل من مقتضى كانه قيل كيف يمكن الخبر المتواتر سببا للعلم مع ادهم كل  
جزء لكن <sup>صحة</sup> بناء على افادته كليا فكل خبر فانه يكون كذا <sup>صحة</sup> بل <sup>صحة</sup> الخبر السابق فلا يحصل قوة <sup>صحة</sup> السبب بل العلم  
اصلا فاجابا انه لا مدخل للخبر في العلم لكن <sup>صحة</sup> بيب هو احتمال الحكم به العقل واما الخبر فوجه العقل فان قولنا زيد قائم  
يد اعلى بنوت القيام لم يزل من ذلك انه موضوع له لكن لما جار تخلف المدلولات الوضعية عن الافعال الدالة عليها  
لعدم العلاقة العقلية <sup>صحة</sup> عند المطلق ان يكون <sup>صحة</sup> القول متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من  
انه ب كل واحد وجب كلف المجموع <sup>صحة</sup> تأمل قوله بتبليغ الاحكام الا قال الحق المدلول على هذا لا يشتمل على اوجه اليقين <sup>صحة</sup> اليقين  
لكنه في نفسه من غير ان يكون <sup>صحة</sup> معقول <sup>صحة</sup> غير <sup>صحة</sup> كما قيل في قوله زيد بن عمرو بن نفيل اللهم اذ ان يتكلم اننى <sup>صحة</sup> معقول <sup>صحة</sup> التكلم هو <sup>صحة</sup> اعتبار  
المدلول <sup>صحة</sup> الوضعية على انه بعد تسليم كونه مدليا لانه ان غير معقول <sup>صحة</sup> الحق <sup>صحة</sup> على <sup>صحة</sup> ما نقل عنه انه قال <sup>صحة</sup> انما الناس هم  
الافان <sup>صحة</sup> بنى <sup>صحة</sup> على <sup>صحة</sup> الظل <sup>صحة</sup> ابراهيم <sup>صحة</sup> على <sup>صحة</sup> السلام <sup>صحة</sup> احد <sup>صحة</sup> غيري <sup>صحة</sup> والحمد <sup>صحة</sup> بالحق <sup>صحة</sup> من <sup>صحة</sup> الخبرية <sup>صحة</sup> والحل <sup>صحة</sup> على <sup>صحة</sup> الخطاب <sup>صحة</sup> وهم <sup>صحة</sup> كذا  
يخرج من الاعتقادات التي هي راس الحكم ورأسها قوله في النسبة الى قوم اخرون <sup>صحة</sup> بهم <sup>صحة</sup> لما قيل من انه يخرج  
عن <sup>صحة</sup> البصر <sup>صحة</sup> بنينا <sup>صحة</sup> بنى <sup>صحة</sup> اسرائيل <sup>صحة</sup> الذين <sup>صحة</sup> يبعثو <sup>صحة</sup> النور <sup>صحة</sup> يد <sup>صحة</sup> موسى <sup>صحة</sup> على <sup>صحة</sup> السلام <sup>صحة</sup> كيوشم <sup>صحة</sup> على <sup>صحة</sup> السلام <sup>صحة</sup> وما <sup>صحة</sup> حاصل <sup>صحة</sup> الفهم <sup>صحة</sup> منهم <sup>صحة</sup> ان  
يكونوا مسلمين بالنسبة الى القوم الذين يبلغ اليهم لكنهم مبعوثون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عن زيد بن

على التعريف النقص ببعض الانبياء كيوشم عليه السلام مثلا امر بتقريب مشروعه فويله فبعث للتبليغ  
مصل من قبله فاجاب بقله ولو بالنسبة الى قوم اخوي ياتى وحاصله الشيبيليم الثاني ليس بالنسبة الى مريم  
اليهم قوله في المعنى ليا كى هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرحه للمقاصد التي انشأ الله  
لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول التي يدل عليه قوله وقد بشرت فيه اذ فانه يفهم من ان غير مريض  
قوله لكن الجمهور اذ اعلم ان قد اختلف في الفرق بين الرسول النبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل  
رسول نبي كقوله في الرصد المفقوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه ليمين بالرسول ومن حيث  
ابناء الخلق عز الوجود كما يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشافعي وقال بعضهم ان النبي عم  
الرسول اما صلبه ككتاب شرعية متحدة بخلاف النبي كما بينه المحقق وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول  
وعرفه بان الله انزل من مبعوث بخلاف النبي فانه مخصص بالانسان قوله ويؤيد قوله اذ وجه التائيد المطف  
بدل على المعايير اذ ما ان يكون الرسول مهابيا للجنه او مساويا او اخلافا كما جاز ان يكون مهابيا للجنه كما في بعض  
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان ربي لا نبيا ولا ان يكون مساويا او  
لا ينفصل المتساويين ولكن لا يتم استلزام في المساواة والاخر والاحض فلم يوجب ان يكون النبي بعدة فتعين ان يكون  
مجتزعا لا يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون  
ذكره للاهتمام بنفسه لا يري التحقيق الخاص مستلزم للتحقق العام معناه ذكر النبي بعدة كما قوله واذكر  
في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان سوكا بنينا في قوله تعالى في الكتاب اسمعيل انه كان صادقا الوعد وكان سوكا  
نبيا ولا جمل من قال المحقق يؤيد دون يدل عليه قوله وقد روي الحسن انه تأييد ان يكون النبي اعم من  
ستن عن عدد الانبياء فقال انه والرابعة وعشرون الف وقيل كره الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر  
كذا في تقدير القاصي قوله فاشترطه اذ ان كان النبي اعم فاختلفوا في بيان ذلك فقال بعضهم الكتاب بشرط في الرسول  
مجتزعا في النبي فانه يجوز ان يكون بالوجه وبالاهام وبالكنية والنام قوله والكتب جادة واربعة روى عنه عليه  
سلك كره انزل الله من كتابا فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحيفة وعلى نوح خمس وعشرين  
تلتون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحيفة وعلى موسى وعيسى داود خمس صلوات عليهم القومية والنجاة والبرود  
المفران قوله اللهم ان يكتفي هذا ما ذكره المسيل الشريف في شرحه للمواقف في الشرط في الرسول ان يكون  
سواء انزل على علي وقيل له لكن يكون عالما بالكتاب وفيه ضعف كانه ليس به العقل ومحمد الاحمد

ولما قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يحجب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بأنه يجوز أن  
نزل الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزول مرة بمكة ومرة بمدينة ولان التسمية بالسبع المثاني لكيفية الاحتجاب  
من مجرد احتمال الكيفية في باب البريات **قوله** وتخصيص بعض النصوص اجاب سوال كانه قيل لو كان النزول  
مكرر على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض النصوص ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق واما من الجواب  
ان الالوهية والانيات على تقدير التسليم فوجه التخصيص قوله او عليه **قوله** واشترط بعضهم عطف **قوله**  
فاشترط بعضهم انه يعني اشترط البعض الشرايع الجالية في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة متجددة النبي فانه  
قوله يكون فقري بشريعة مرقية **قوله** وردة المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى  
في حق وكان لسوكانيا مع انه لا مخرج جديد له الا ان انباء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرحه الله تعالى  
في تفسيره **قوله** تعالى كان لسوكانيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان واد ابراهيم كانوا  
شريعة **قوله** ليخصم الخبر الصادق في نوعه اذ لو كان الرسول يكون خبر النبي خارجا الى البعثة او لا خبر الرسول  
قوله وبغير المحصر بالنسبة الى الخوف فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة مخصص في التواتر وخبر الرسول لكن  
ياي من هذا التخصيص ثم الخلق في قوله استبنا العلم الخلق ثلاثة **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر النبي حاصله ان  
المعجزة غير مانعة للخلق من يدعي النبوة وليس معنى فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة فصدقوا بظواهره  
مدعى النبوة والا وان يقول يدخل فيه خارق للنسبة ليدحض فيه الامر الخارق الذي له على الكاذب على وفق مدعى  
مباشرة الاسباب الجلية والسحر فانه مباشرة الاسباب يحصل الجواب الاول اخلق الامر الخارق على وفق مدعى  
يد تأذبه في دعواه النبوة متنع عادي من الله تعالى لان الخارق ضل الله تعالى بحجة لاظهار صدق النبي فلو  
خبره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال عليه تعالى لظهور الخارق على وفق مدعى عبد الكاذب  
المتنب على حال وهذا الجواب ينبغي ان لا يفتقر عند من الامر الخارق الذي تصدبه انظار الصدق تعالى الله تعالى بلها  
لان التصديق منه لا يحصل ما ليس من فيه فحقيقة على يد الصادق انظار الصدق ولا يتخلقه على يد الكاذب  
لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما راعه القائل المحل في من انه مبني على اجمع الممكنات صادرة عن الله  
تعالى من غير بسط فانه ان تم والاولى انما تبين ان الكاذب يتجنى في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموفق  
على يد الله تعالى لانه لا يوجب تصديق الكاذب لانه لا يوجب تصديق الكاذب ولا يوجب تصديق الكاذب ولا يوجب تصديق الكاذب  
يظهر احوار في العادة على يد الله تعالى في دعواه النبوة ولا يوجب تصديق الكاذب ولا يوجب تصديق الكاذب ولا يوجب تصديق الكاذب

بمقتضى ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكتاب انه دعى الى الحور فصاروا عند الصبح عروا فلا بد من  
 قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال للامام بالعقد ارادة الفاعل وهو الله تعالى ما اراد ان يفعل غير ما قال في الكلام  
 شرط في المحقرة ان يكون فعله تعالى حلا يرد شئ ما ذكر قوله ولا نقض الغرضان يعني ان جواز ظهور الخارق  
 على يد المتبني لا يصير نقضا لتعريف المحقرة اذ لا بد في النقص من تحقق المادة والا كما يمكن ان يقال يمكن ان يكون  
 انسان ليس باطرح على تعريفه بالحواء الناطق قوله وايضا اظهاره يعني لو فرض صدق الخارق على  
 يد الكاذب المتبني فهو خارج عن التعريف بقوله قصد اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده  
 ولا صدق في مادة المتبني فلا يكون الخارق على يد محقرة فان قيل هذا يقع الالتماس بين المحقرة وبين المتبني  
 لان كلامهما امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على ان قصد بلحاظ اظهار الصدق  
 دون الآخر مشكل فيجوز ما هو الحكمة في اظهار المحقرة وهو امتياز النبي عن غيره قلنا يحصل الفرق بينهما بان  
 يقدر الله تعالى غير ما على معارضة المتبني عند التصريح بخلاف المحقرة لئلا يلزم تصديق الخلق بنبوته تعالى عند اظهر  
 ما قاله الفاضل الجليل ان يد عليه السلام صحيح كذا لا يغير غرضنا اذ الغرضان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان رجع الى النبوة  
 واظهر على يد الخارق لا يعلم ان هذا الخارق محقرة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها  
 انما يعلم من المحقرة فيلزم الله وركنا لان العلم بان هذا الخارق محقرة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة  
 فان العلم بان هذا الخارق محقرة انما يتوقف على العلم بالهجر عن اتيان مثله عند التحدي تأمل قوله والخاتمة اى  
 الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الظلم وما يترتب على خصوصه من بعض الاحتماء كالقضاء اطير  
 والكبر ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المحقرة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله  
 عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من يأسر الاسباب المحضمة يترتب عليها ذلك بطريق جزاء عادى وما قيل ان  
 لا يندفع الالتماس المحقرة بالسحر على هذا التقدير فخرج مما مر ان لا يمكن معارضة المحقرة كانه فعل الله تعالى جازما  
 الاسباب بخلافه الله على يد الصادق ففعل التصديق بخلاف السحر فيه مدخل لباشرة الاسباب بخلافه على يد كل  
 من يأسر عادة قال الفاضل المحقق الحق السحر قد يكون الحق السحر فانه من اجتناب الحكمة الباطنة لا يكون مقدرة للشئ  
 كالوقوع والكار ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كونه الفعل من الحق وان يكون من غير الحق بل قد يكون  
 بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سوء كانت مقدرة او لا والتمه انه يكون مركب من الطلوع منها  
 من الجوارق لتوقفه على سلامة الاربعة والعصاة والعضلات وصحة البدن التي ليست المقدرة قد اشرقت على شئ حواشي



لا يلزم النقص بالخلق الذي يظهر على المتبني دون من أشركه أو سبباً فلا بد من إلتقاء المبدأ بالحوادث من  
لا يظهر على وجه حيداً عاماً للنبوة ولذا أهل الغرور هذا المبدأ كما أنهم ينقضوا لعدم كون البصر من الخلق لا يظهر من  
لغير المتبني مطلق الخلق الذي يظهر على وجه واحد أو جازاً أو كونه فارقاً كرامة أو استعاضاً عن تعريف المجرى بطريق  
المجرى بأنه يخرج من كرامات الأولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منهم أنهم عودها من المجرىات وتلقاها  
من خلق الخلق على وجه واحد اظهار كرامته وشرافته بغير الخلق وإن دل على صدق النبي أيضاً باعتبار أنه  
حصل الولي هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من أنه ليس المراد بقصد اظهار الصدق أن يكون الغرض  
منه اظهار الصدق لأن افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد أن يكون ذلك الفعل دالاً عليه ولا شأن بأن  
كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه لو كان ظهور الخلق على يد غير مبدء النبوة دالاً على صدقه  
لما اشترطوا في المعرفة أن يكون ظاهره أي مبدء النبوة لا يعلم أنه صدق له فأصل قوله قد جازاً أو كونه استعاضاً عن تعريف المجرى  
وهذا الخلق الذي يظهر قبل بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم كونه تأسيساً لقاعدة النبي من انقضت الحائظاً  
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات تشبيه ما ظهر على وجه واحد أو جازاً على وجه واحد أو كونه صدق على وجه  
سبب لبعث النبي فكان صدق النبي والتقدير متعلق بأدواته أي تعاقبها بصدقه لبعثه على ما صدر قبلها  
قوله هو المكان الخاص بغير الظن يكون هذا المكان مقصوراً على الزمان الخاص والمعنى أن يتوصل بالنظر  
الصحيح في الدلائل إلى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به إليه ضروري أي يجوز أن يتوصل بالنظر الصحيح إلى العلم وأن  
يتوصل إلى صحيح هذا التعريف أهل السنة القائلون بأن فيض التنبؤ يصل بالنظر الصحيح إنما هو بطريق جري  
العادة وليس ضرورياً فإلّا لكانه لافضل المحض أي يجوز أن يتوصل إلى أن يتوصل بالنظر إلى أن الدلائل كالعالم  
فإنه يجوز أن يتوصل إلى العلم بوجود الصانع وإن كان يتوصل أما الضرورة الخاصة عند حصول النظر الصحيح  
فيكونا في المكان في نفسه والمكان كونهما هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساداً كما لا يخفى قوله الذي تأخذ  
المكان عاماً أي لك أن تأخذ الامكان العام العام المقيد بجانب الوجود فحينئذ عدم التوصل بالنظر الصحيح إلى العلم  
ليس بضرورياً سواء كان التوصل به إليه ضرورياً أم بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء أو بطريق التوليد كما هو  
عند المعتزلة أو كما يكون ضرورياً بطريق جري العادة كما هو مذهب أهل السنة فيصير التعريف على مذهب المعتزلة  
قال السيد السد في عاشره من محقق العبد أو تأخير يمكن التوصل بتنبهها على أن الدلائل مبدء هي التي هي  
فإن التوصل بالفعل بل يمكن إمكانه ولا يخفى من كونه دليلاً بأن ينظر فيه أصلاً ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

دليل لم ينظر فيه احد بل اوقيد النظر بالصريح المشتمل على من انقلبه صورته وما دة كان الفاسد كما عجز التوصل  
 اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفتى اليه فن ذلك اتفاقا وليس من حيث كونه وسيلة فلم يقبل  
 واريد العموم خرجت لذلك بأسرها اذ كما يمكن التوصل بكل نظريتها ولو اريد على الاطلاق اي نظروا لم يكن هناك  
 تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلب بالبحر في قول المشاور انتهى كلامه وهذا  
 التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمط الى اليقين فما هو بالبرهان حمل العلم على كعم الشامل للجهل  
 والظن بخلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مولف من اقواله كعقوبة اذ لا يستلزم  
 في الظنيات في نفس الامر اذ علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لا تنقائه مع بقاء سببه الذي يتوصل  
 منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي معني انه متى وجد في الذهن حجة الخوفية ليدخل كما مارات في التعريف  
 ايضا فهو محال فلما ذكره المشاور في حاشيته مختصا بالعضدي من انه لا يستلزم ابريد الظن وما اوجب قوله ان العلم  
 يقبل لتأنيهاه يعني في ايراد التعريف الواحد المذكور ارجع الى المؤلف الواحد باعتبار الجهة الواحدة من التلخيص  
 اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدماتين مخرجا في استلزامه النتيجة ولا يخفى ان اريد باللا يستلزم  
 امتناع الرفض عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر ولا يعلم التعريف الا على هذا هب الحكماء والمعتزلة والاب  
 اريد امتناع الانكسار في الجهة سواء كان عقليا او عاديا يعلم على ان لا شاعرا ايضا والملاذبقوله لذاته ان لا يكون  
 بواسطة مقدمة تعريفية اما اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة كاحدى المقدماتين بطريق عكس التقييد  
 القوي ظاهرة قوله فان قلت للتعريف لا يعني ان القوم اتفقوا على تعريف الدليل بأنه مولف من اقوال التبريد الدليل  
 المفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب من التلخيص الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح توهم بالشمول  
 وما حذرنا ظاهره ارجح حاجة الى ان يقال لا يجب ان يعمها بناء على ان المفوظ من هو او المعروف بالمعقول ولا يرد  
 ايضا ما قيل الا على ان يقول بل التعريف المعروف بالعلم وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي دون المفوظ من التعريف  
 على ما لم الدليل المفوظ لا ينافي ما سبق لان مقصده التحصيل ليس ان تعريف الدليل هو انما هو على ما يعم التلخيص والعقل بل المراد ان  
 يصح قوله قلت انه مصلحه التلخيص الدليل يستلزم التعريف بالنسبة الى العلم بالوضع بمعنى التلخيص طالة ملاحظة ذلك التعريف  
 الى العلم بالوضع وليس المقصود من التلخيص الـ احضار ذلك التعريف في الذهن في المفوظ المستلزم هو هذا العلم  
 في قوله الا لفاظ فيصير على انه مولف يستلزم لذاته قوله لا يعم معنى انك لا تلفظه العالم بالوضع لزم العلم بطول  
 حيزي غاية ما في البالي ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء من وليس المراد ان المفوظ يستلزم المعقول

هذا النظرية على ما يذكر في قوله اللهم الا ان يردك انت اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصله العلم  
 بالقضية الاولى فظن صاحبها ان العلم بقضية اخرى هو كل السود موجوده كل من يتقدم الاسد فهو متقدم  
 حتى انه لو فرض عدم العلم بها لحصل العلم بتلك القضية اصله فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا  
 يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من اجزاء الدليل لعدم حوزها مطلوب قوله يمكن يرد عليه ما عدل السهل  
 الاول لا يعنى وانما هذه النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن يقتضيه جمعا بما عدل الشكل الاول والمثلثا  
 يجوز من ذلك لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين بل لا محذور  
 الصديق في نفس الامر كبناء وهو حظ ولا غير بين كان معناه خفاء اللزوم وان كان يكون بطريق الطرفين كافيا في الجزم  
 باللزوم لا يحتاج الى غيره وهو فرع للزوم ولا لزوم فيها والا لا سلمه بحق العلم بهما بل وبالعلم بنتائجها كما  
 لا يتحقق بدون تساوي واياه بقاقتين والحاصل ان اللزوم عتق انفكاكه عن اللزوم ببناء كان او غير بين  
 والنتيجة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفقهاء من ان معنى غير السبين هو الاحتمال هو الوسط  
 وبين خفاء اللزوم وان الخفاء عن الاحتمال الى الوسط لا يستلزم الوجود قبل البطلان اذ لو لم يستلزم  
 غير السبين لزم اللزوم لما كان ستما من اللزوم والجواب عن النقص المذكور ان نقص كيفية الاندراج شرط الاتية  
 في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بقطر كيفية الاندراج ولا شك ان في تحقق اللزوم في جميع الاشكال و  
 يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال البادية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول  
 ذكر السبيل في محاشية شرح المختصر العبد الحقيقة الدليل وسط مستلزم المطع حاصل المحكوم عليه  
 ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلاما لوجه من مختصر  
 في الشكل الاول من الخط لا يستلزم الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك بين العلم  
 قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعرف مولف من قضيتين انهما غير ما افاد لصدقهما في  
 المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس هو ان يجزى المبدأ المرتبة في البذر فينتج منه المطع  
 مع انها ليست بدليل لا تحقق ما يقع فيه الحركة ان اعني الحركة من المطع الى المبدأ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى  
 قوله اللهم الا ان يردك انت كما تقدم من القول النظرية لانه عبارة عن الحركة المذكورة في الثاني مفتوحة  
 في الحدس وانما قال اللهم الا ان يردك انت لان مقتضى الاستلزام عام بظاهرة ولا فريضة على تخصيصه حصل المعرفة  
 على تعيين المعرفة غير محقق نعم انه يعبر فريضة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا لكن بقي شيء



على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا قد شئ من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون  
مواظفا وليكن على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كان به هكذا ذكر السيد  
قدس سره في شرح المواظفة حيث قال اجمع اهل الملح الشرايع على وجوب حجة الانبياء عن تعبد المكلفين بآداب  
المحجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلافة اذ لو جاز عليهم  
والا فترأى ذلك عقلا كذا الى **ابطال** دلالة المحجزة وهو حال انتهى كلامه في بحث اما ولا فلا المحجزة اما  
تدل على صدقهم في دعوى الرسالة على صدقهم في احكام الباقية والاولى عليهم اظهار المحجزة بعد تسليم كل حكم فصل  
تقدير جواز كذبهم في الاحكام الالهية لا يلزم ابطال دلالة المحجزة فالجواب الاول المحجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد  
بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب بل يرد صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلا  
دلالة المحجزة على صدقهم كدلالة عادة الجراح العقل لينا في الدلالة العادية فيجوز الكذب عقلا ولا يستلزم ابطال دلالة  
المحجزة عادة كما في العلوم العادية فانما يخرج من اجل انهم يفتقد هيا مع جواز عقلا ويمكن الجواب بان المراد بالبرهان  
اذ لو جاز كان به عقلا انه لو جاز وقع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن  
منافيا لها لكن منافيا لها لكون جواز وقوعه بد لها مناف لها على ما بين في محله او نقول **هذه** على مذهبه الشيعة  
ومتابعيه من ان دلالة المحجزة على الصدق كدلالة واظهارها على ايد الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى و  
ان لا يظلم على وجه استحقاقه **قوله** هذا في الامور التبليغية المسموعة **هذه** الدليل على قدر سيرة امامه انما يدل على  
ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية وكذلك عام وهو خبر الرسول سوء كان في الامور التبليغية وغيرها **والجواب**  
والوجه في محجرات الرسول العلم فيما عندها هو ثابت لا دلالة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباراته  
لان ذنب **قوله** قيل عليه اذ تصور خبره اذ وقائده موكنا صاحب الدين الرومي فاصل كلامه ان خبر الرسول  
موجب انه غير من غير ان يلاحظ مع حال الخبر فيجوز في افادة العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما في الرسول  
فهو صادق اما على تقدير ما يلاحظ حال الخبر معه بانه رسول وان خبر الرسول فالحجج العلم البديهي غير محتاج الى تدبير  
المقدسات فان من سمع قوله عليه السلام النبوة الممدوح والميم على انكر وعلم ان خبر الرسول محصيل العلم بمقتضى  
الاحتياط الى الاستحضار ثبوت المقدس بخلافه وما اذ سمع لم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه محتاج اليه  
**قوله** واجيبه وحاصله ان تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان  
هذا الخبر ادعى الرسالة واظهر المحجزة وكل من شأنه هذا فهو رسول فنتوقف خضرة في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصديق خبره بأنه رسول وقصور الخبر بهذا الوجه موقوف على تصديق  
 ولوقوف على الوقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء والخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افتاده  
 العلم استدلاليا وفيما لا استدلالا لمحصل بالاستدلال كما ما يتوقف عليه والالزام ان يكون تصديقه يومه  
 الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحقق فيه يمكن تصور الخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة والافتاده  
 لم يشأه الخبر فيه علم اذ كفي شره المواقف انتهى قول المذكور في شره المواقف انا ندعي ان ظهور الخبر في يقين علم  
 بالصدق وان كونه معينه للمعلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم باقاده ضرورة  
 عادية كون افتاده الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضيه ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والخبر ان ذلك شرعا في  
 كيفية دلاله بالخبر على صدق الرسول على عادية او عقلية وهو يوكد الاستغناء من الدليل فكيف نعلم منه  
 دلالته على كونه صادقا بالضرورة قوله ولكن غلط اي السؤال الجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا يحصل  
 صدق الخبر بل هو ما فلا يصح السؤال هو غلط ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقفا  
 عليه بلا واسطة وذلك لانهم تصور بان خبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بقصد الخبر الم  
 بل غلط معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق بجزا كون خبر الخبر سوكا صادقا في غير الرسالة ولا يكون  
 خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلاليا موقوف على استحضار المقدمات اي هذا الخبر الرسول وكل ما  
 خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر بآثار المبتدأ غلط السائل المحقق في بعض تصور خبر الرسول حيث انه  
 خبر صدر عن مع قطع النظر عن كونه ما يبلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالا يحتاج في صدقه الى استحضار  
 المقدمات من الساقطين وتصوره لعنوان ان خبره بلغه الرسول من الله تعالى لا الخلق وليس الرسول فيه مدخل في  
 التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه بالخلق يحصل صدقه بدعييا ولا يحتاج الى دليل فيها اعتبار عنوان الخبر الاستدلال  
 وباعتبار عنوان آخر عن محتاج السائل والمحجب لم يفترق بين العنوانين فغلط الادري في تصور خبره على السلام  
 بان عدل القاصح من حيث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ للمفيد العلم الاستدلاليا موقوف على استحضار  
 تلك المقدمات ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزلة عن الكثرة والافتاده يحصل صدق خبره  
 وفيد العلم بالضرورة ومن غير اعتبار الدليل قال الفاضل المحقق في انه لا تصور الخبر بالرسالة لا يحصل صدق الخبر بآثار  
 ثم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة لا يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما يبلغه الرسول ولذا كان صدق  
 هذا الخبر في الصدق الثانية بدعييا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بدعييا لان الرسالة

في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي مشاء البداية على ما ذكرنا قول  
 ان الاداء بقول الخبر بأنه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر بعينه انما يبلغه فهو محمول  
 بقول الخبر بعينه المسألة وان رسول من الله مع تصور الخبر بأنه من قبل نفسه وان الاداء ان يقبل الخبر باعتبار  
 رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعينه انما يبلغه فاللغة مسألة لكن المحقق انما يحكم بعلم جعل صدق الخبر بها  
 على التقدير الاول فاقول قوله لكن الكلام ان استدراكه لدفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل  
 من قوله اذا تصور محضه به الرسالة انما يحجز الى الترتيب انما اذا تصور محض الخبر باعتبار ان رسول هذا الخبر ولد اليه من ذلك  
 الامر حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بدعيها من حيثية الى الترتيب المذكور فمجموع الاداء بقول الخبر بعينه انما يبلغه  
 الرسول يجعل عدل بدعيها فيكون السؤال الجواب صحيحا وحاصل المدعى ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيثية  
 اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول بعينه  
 الاستدراك في حيثية بل يقال ما يبلغه الرسول بعينه العلم او كما منك اريد به هذا الاعتبار لاستدراك الاحتجاج الى  
 تملك المقدمتين على ما مر في راجحة الاستدراك بان تصور خبره هذا انما يبلغه بجعل صدق بدعيها ولا يثبت خبره الى الترتيب  
 المذكور قوله ونظيره انما يعني انما يعني انما ذكر مران اختلاف اعتبار رتبة الخبر في جعل صدق بدعيها او لا  
 انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة للمقتضية لم يلزم ثبوت له الحوادث  
 فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحوادث له نظر بالاحتجاج الى النظر في الخط بوصف التغيير فيقال العالم المتغير  
 حادث يكون ثبوت الحوادث له بدعيها غير محتاج الى الدليل من ان الحكم في كمال الحالين على ذات العالم انما يحجز  
 العنوان اختلاف الحال في البديهة والكسبية وما قرنا لك ظهر ان ما قاله القاضى المحقق من قوله ومن حيثية  
 المتغير بدعي مما زاد به من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى  
 بعد الصغير هو النظر والاستدراك ليس ينبغي فلتنا قلنا المدعى ان يرد عليه انه انما يكون بدعيها لو كان ثابت  
 للحدوث لتغير بدعيها وليس كذلك بل محتاج الى الثبوت انما ثبتت قد ما اعتقد التغيير عليه لكن المناقشة في المثال ليس  
 من اب المحصيل بل في هذا التغير في الثبات يعني التيقن بمعنى عدم احتمال التغير في اخل فيه الثبات والى القبط المتبادر  
 منه عدم احتمال حاله وما ادعى ما مر في تعريف العلم فيكون كمال الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لو كان فائدة  
 في ذكره الا التكرار وما ذكرنا من معنى العموم ان دفع الامر اضرابا في التيقن بالنفس الذي ذكره المحقق ايضا يستعمل  
 الثبات ضرورة وجود الخبر المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العلم لا يوجب الجلاء الخاص في كماله لا عليه

كانه ليس المراد بالعموم وجود الكل الجزئيات بل عموم الكل كجوانته ولا تشكك في الثبات ليس بخلا في الجزم  
 المطابق وان لكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى ليعتقده الثبات في العلم الان لا داعي للمهم الا  
 ان يحل على خلافه لفظ ويراد بعدم احتمال التفتيش عدم احتمال التفتيش في نفس الامر بان كل واحد من نفسه ممكن في ذاته  
 فيخرج الجمل المركب بتقدير المحط لان نقيضه محتمل في نفسه وعدم احتمال التفتيش عند العالم بالبحر في وقوع نقيضه  
 بدله ونخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج النظر فلا يلغى ذكر الثبات كان منعا لعدم الاحتمال  
 في المال فخرج به بتقدير المصديق له وفيه ما فيه وجه النظر بقبح عليم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر  
 غير ان معنى عدم احتمال التفتيش هو عدم الجور العقلي كاليه والامكان الذاتي على امر في تعريف العلم والدرهم  
 خروجه العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نظريتها في نفسها فان جبل احد معلوم لنا يقيننا انه لم  
 ينقل فيهما مع احتمال نقيض في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه يجوز عند بعض وقبح نقيضه بدله  
 على تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا حقيقة تدل عليه وما ذكرنا لك  
 ظهور ما قاله الفاضل <sup>العلم</sup> من انه ليس هذا التوجيه من بعد بل فيه من الجرح ما فيه لا ريب في التيقن واليقين  
 هو زوال المشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال التفتيش عند العالم وما كونه في الحال فيقول المتبادر  
 العبارة فاذا اخذنا هذه الاور للميثاقه ذلك الاور في التيقن يقابله من انه كان في الحال مع قطع النظر  
 عن ثباته في المال فلا بد من كراهية الثبات ليعلم انه لا يزول بمتشكك في المال في غاية البعد كما مبني البعد ليس  
 عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت من ان معنى  
 التبادر المذكور كبدله من دليل قوله فالاولى اى الاولى التي تفيد اليقين بالجرح المصانق سواء كان ثابتا او غير  
 ثابت فيخرج به النظر المحل المركب وبتقدير المحط بالثبات الجرح المطابق الذي ليس ثابتا هو تقدير المصانق  
 قصير التيقن بما ذكره خلافا للمتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال التفتيش عند العالم في الحال  
 فيخرج النظر والثبات بعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بمتشكك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل  
 فيخرج بتقدير التفتيش لرد له بالمتشكك والمجمل كاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقة  
 الواقعة على ما في تعريف العلم وفيه شيء وانما قاله الاولى اشارته الى الوجه الصحيح وهو ان يقال المصانق  
 افاد خبر المصانق اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن غير التفتيش فلا بأس بتفسير ما علم ضمنا قال الفاضل  
 فيجوز ان المراد بالجرح المطابق ما هو في الحال والمال كان كراهية الثبات لغو وان اراد به الجرح المطابق



في الحال لا في المال فوجه عليه ما اوردته بقوله وفيه ما في جوابه اقول لا معنى لهذا الا ان يدرك  
ما هو مطابق في حال والمال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمستثناة عدم التدبر فان تقليد الحديث  
مطابق في الحال والمال وليس شايخ وهذا ظهر من الشئ فكيف خفي علي ومن الجواب لم ينظم علي هذا الظن وقال  
وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله بوجه يعني ان قول الشاعر فهو علم يعني لا اعتقاد المطابق ان يدل  
علي ان مقص المقص من قوله والعلم الثابت به يعني ان العلم الثابت ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم يعني اليقين  
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدراك معنى عدا  
يفهم منه ان العلم الحاصل به علم يعني اليقين لا معنى للعلم عند سواها قلنا ان قوله فهو علم يدل على ذلك انه اوردنا  
الدال على ذلك فلو كانت لما قبله شيء اذ كان العلم الثابت بخبر الرسول مثابها للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات  
يكون مما ينبغي لا اعتقاد المطابق الجاهل الثابت واستدل عليه بقوله والا مكان جهلا اى  
انه لو يكن معنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مثابها للعلم الضروري في اليقين وتقليد  
فلا يكون مثابها له والثبات فانه صريح وان المقص من قوله والعلم الثابت ان العلم الحاصل به علم يعني اليقين  
وغاية ما يخلط في الاعتراض عن هذا المعترض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اذ دفع اليها حمل العلم في  
قوله بوجه العلم الاستدراك على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان الاستدراك  
بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب استدلال بغير الناس وان ما قيل من الاستدلال العقلية الدال على  
ان ما يرد له واما ما قاله الفاضل المحض من العلم في قوله بوجه العلم الاستدراك على العمل على  
المذكور اعني صفة فعل بهذا المذكرة وهو مثاب لليقينيات وعينها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس  
فيه كان فغير التقدير المذكور في هذا الاصطلاح العلم تحت اليقين عندهم كما هو على تقدير التثنية فاعلم حمل العلم قوله  
يرجع العلم اى على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا علم على المعنى اعم وهو بطر ولا يخص الاستدلال  
في الثلثة وحيت يحل الصريح في الحواس والخبر للتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر المعنى  
النظرية اى معنى ويرد على تقدير حمل قول المقص على المعنى ارسى ذكره الشايع ان ذلك وجه تخصيص العلم الحاصل من الخبر  
باللكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال  
ان الدلالة العقلية لا تهيد اليقين قوله واى قريب ان مراده اى يبين ان ذلك قريب الى العلم ان مراد المقص من قوله  
والعلم الثابت اى انه كما ان اليقين الثابت في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض المعتزلة هذا ما لم يدرى للمص لا كما يقول بالتفانوت بين  
اليقينات والقوة والضعف كما ينبغي في بحث اليمين ان قول راي المص نفى الرائدة والنقصان عن اليقينيات لا نفى  
القوة والضعف فان وجد القوة والضعف بين اليقينيات بدعي لا تنس ان قصد يقينا بالشرعيات ليس  
لقصد بوجه الشبه عليه السلام تأمل قبل ليس في كلام الشارع ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وقوله  
فوجه بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انك ذلك بناء على انه يحمل ان يكون مقصودا ان العلم في قوله والعلم الثابت  
فيها هو العلم الثابت بالعلمي الخاص مما سبق كانه للناسب للتمام اقول هذا الترجيح في غاية البعد ما  
او فلا فانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلع العلم عندهم العمل اليقيني  
واما ثانيا فلا وجه تخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي  
مع انه الاقدام والحق بالتفسير ما انما فلا فانه يجب ذكر مقصود لقوله والعلم الثابت واما العلم  
فلا فانه كالمعنى كاتيان الفاعل للشرح بانه فلذلك لما قبله واما خامسا فلا فانه قد ذكر قوله ولا كما جعله اه قوله  
وكانه استنارة الا يقين اقول المص العلم الثالث بخبر الرسول مشابه العلم الضروري في قوة اليقين او اشار الى ان العلم التعليلي  
مستند الى الوجه المفيد للحق اليقين وليس شائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية بتكثير  
مشابهتين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم لا يستلزم  
على جميع القوى فتصرف في المعقولات ايضا فيحكم لحكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة  
الكدورة قال القاضى الجليل هذا ما عالج لما تقر في الاصول من الدلالة التعليلية لطبيات للحصيات لمعرفة  
الارضاء والادعاء وان مقصود التلطف بالعبارة ما اذا اهل هو الحقيقة والمجاز وليس الى التيقن بغيره  
ذلك بسبيل قول مرادنا بكون الدلالة التعليلية معيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد بعد ان يحمل العلم بوجه كونه  
بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في ذلك لا ينفك العلم الضروري وهو اقوى من العلم  
الحاصل بل ليس العقل فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بجميع ذلك لا ينفك يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المقام  
تأمل قوله والا فلهذا الحديث مشهور انه قيل كلام الشارع في ان هذا الحديث متواتر وكان اما ذكر في شرح  
المقاصد وهو حجة الله تعالى فلم عند ادب القول بالبرهان لا بعد تعميم النقل من هو اقوى منه انفي ذكره في الحاشية  
ان هذا الحديث مشهور تلقنه ائمة بالتعبول حتى صار كالمعنى المتواتر كما ذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه  
موجب احاد الا انه في حكم التواتر لا كقائمة ولا جمعت على قوله والعمل بموجبيه وبزيادة ما ذكره السيد القاسمي

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصالح رحمه الله عليه من مسئلة عن ايراد مثال المتواتر في العباد يشاء اعياء طلبه و  
 حديث من يكره على متناه فيلحق مقعده من النار اواء مثالا لذلك فانه نقل من الصحابة العدد الجرم قوله انما قطع  
 عنها اذ يعولنا قطع النظر عن القرآن في افاذه الجرم الصا اذ قوله يقطع النظر عن ذلك في الجرم المقرن ويقضي  
 الرسول اخلاص كون كل واحد منهما امر خارجا عن الجرم وجبا لصرفه لان الوجه في جرم العباد وقسما  
 العلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والجرم ليس سببا للعلم بل المعيد له العقول الجرم الصا وطريق  
 له على امر وجه الجرم الجرم الذي هو مع الدليل كجرم الرسول اذ اخذ في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر  
 من ذلك كالجرم من ذلك الجرم والجرم المقرن اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه كدخال  
 فيه وجهه سببا سوى العقول اذ يعتبر قطع النظر عن القرآن قوله وفي وجهه اذ يعول قد يبين وجه قطع النظر عن القرآن  
 دون ذلك كما بان ان القرآن تنفك عن الجرم ويبقى مع انقضاء الجرم اذا تحقق تسارع القوم الى اذريد مع عدم الجرم بقية  
 جرم ذلك لان ذلك تنفك عن الجرم بل كما تحقق ذلك كتحقق الجرم في القرآن كما تدل على النسبة الى جميع العوقات  
 والاذهان فلا يكون الجرم المقرن معيذاد انما قلنا ذلك قطع النظر عنها واسقط الجرم المقرن عن وجهه الا اعتبار الجرم  
 الصا وجرم ذلك لانها اذ الله على تحفة في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الجرم للعلم معيذ  
 وانما لم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحقق في توجيه قوله بان القرآن قد تنفك عن الجرم ان الجرم بقدره من رعيته  
 تسارع قومه بغير العلم وعند عدم تسارع قومه لا يغيره لكن تسارع قومه لا يلزم الجرم المذكور بل ينفل عنه  
 جرم ذلك لان اذ ليس جرم الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا جرم الرسول وكل ما هو شأنه فهو صا  
 اقواض بحيث لا يكون الجرم المقرن يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والجرم المذكور لم يكن مقرنا قوله ولينك ذلك  
 يعني ليس الامر كما قال الوجه اذ المراد بالقرينة هي ما يدل على صدق الجرم كدلالة قطعية بحيث لا يحتمل تحلف عنها على ما  
 يدل عليه قول المأثر مع قطع النظر عن القرينة للمعينة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة  
 كما تنفك عن الجرم كما ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحقق اذ ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الجرم المتواتر  
 وقرينة لا تلزم من تنفك عنه وبعض المؤدوا في بعض الاضغاضا في بعض الاذهان مع ان الجرم المتواتر كان  
 معزودا من اسباب العلم قوله في بحث كالجزم اذ لا يغير العلم الصوري عند المصداق ومنشاء حصول العلم  
 الاحتياج الى اجتماع حجتين الله العلم عقيب وارب اجماع لا ينفك الله فلا يكون افاضة بالدليل والقرينة فلا معنى لقوله  
 فان دليل الجرم المتواتر وقرينة تنفك عنه وجا ذكرنا انهم ما قيل في نبي موسى وهو ان الجرم المتواتر ايضا لا يغير اليقين

مع قطع النظر عن قرآن حدق الخبرين وعدم امكان مواطئهم على الكتب وبهذا يتفاوت علمنا  
 في التواتر بحسب المقامات فربما يجد العلم في مقام واحد آخر فكيف اعتبرهم قطع النظر عن القرآن والخبر  
 الصادق كان مستأه العلم ليس بالخطأ احوال الخبرين والقرآن الذي لا على صدقهم بل يعتمد على غير ذلك من القرآن  
 والاحوال في اجتماع يخلق الله العلم عقيب في مقام ولا يختلف. بعد في مقام آخر من غير ان يخلق الله العلم  
 فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرآن دون الدلائل هو ان النظر ليس على ما يمكن ان يصيبه الاحكام  
 تفضيلا اما بالادف واما تفضيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والاهتمام بخلاف الدلائل فانها ليست  
 كذلك اقول فيجب ان لا يمكن ضبط القرآن اجمالا بل يعتمد على القرآن المعينة لليقين بالنسبة الى كل شخص الخبر المقر ويحتمل  
 اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا ان المراد بالقرآن في قوله مع قطع النظر عن القرآن هو العلم الذي لا يقينية فالمراد خبر  
 يكون سبب العلم بخبره كما ذكره خبرهم قطع النظر عن الرسول والخبر عن الدلائل والقرآن وخبر الرسول فما ينفيد  
 العلم بخبره كونه خبرا ان جدد لادته هو كونه خبرا عن الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العلم  
 بالنسبة الى الصائم فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبرا عن الرسول بخلاف القرآن فانها امر خارج عن الخبر من انفق  
 اقول وجه التامل انه على هذا من خبر الخبرين ايضا في الخبر الصادق اذ يعتمد عليه انما ينفيد العلم بخبره كونه خبرا  
 وحده لادته هو كونه خبرا عن الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك انما اى كونه خبرا  
 كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبرا قوم لا يثبت عند العقل تواطئهم على الكذب ففرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبرا  
 كذلك ثابت في المواتر المبني من غير نظر في خبر الاجتماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام ما تخبرهم  
 على الصلاة له وقوله تعالى ومن ينشأ من الرسول من بعد ما تنزلت له الهدى ويتبع غير مسيل المؤمنين قوله اذ قد فرغ  
 ان اذا كان خبرا اهل الاجتماع ينفذ العلم الاستدلال فلا يصح حمله داخل تحت التواتر المحكوم عليه انه يوجب العلم  
 اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اى يوجب العلم الضرور وما في حكمه قوله وحاصل المحب  
 ان المحصورين لا يعرفون خاصة الجواب خبر الصادق في النوعين معنى على الجوز فان المراد المتواتر وما في حكمه  
 وخبر الرسول وما في حكمه على الصحيح اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه إشارة الى ان مقدم الشارح من احوال  
 خبر الله والمثلث خبر الرسول خبر اهل الاجتماع في المواتر بيان ان المحصر معنى على المسامحة بارادة ما في حكمه اسوأ  
 بين كيفية الوجوه على ما في قوله او على طريق اخر بان يجمع خبر الاجتماع الخبر الرسول ان خبر الاجتماع بعينه خبر الرسول علم  
 من طريق الاجتماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو معينا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى نحو هذا الدليل

يعطون الرجاء وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا انه يعني قد سبق في وجه حصر سبب العلم في القسمة ان العقل  
 الذي هو المترك حيث قال السبب كان من الخارج فهو الحيز والا فان كان الله غير المترك فهو الحواس والا اي وان لم  
 يكن الله غير المترك فهو العقل وتعرف العقل يدل على انه الله غير المترك لانه قال قوة للنفس بها استعداد فانه صريح  
 في ان المترك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلنا حاصل الكلام  
 اننا لا نرى ان يفهم من التعريف ان العقل الله للنفس فالعلوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها استعداد  
 لادراك ووصف الشيء لا يسمى الله له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار له كالحرق بل انما يطلق الله  
 على الامر كذا هو مغاير للفاعل في الوجود واسطة في وصول القوة الى منفعله واما اطلاق الالة على العلوم الالهية كما  
 فان المنطق صفة للنفس النفس مركبة بالعلوم بسبب المنطق مثلاً مع انها من اوصاف النفس فعلا اطلاق مجازي  
 والاف للنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الالهية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول انفعالها اليها لكن يبقى اطلاق  
 الالة على العقل بمعنى القوة شام في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مراراً كثيرة وان يكون ذكر  
 غير المترك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كل السبب خارجي فهو الحيز والا فان كان الله فهو الحواس وان لم  
 يكن الله فهو العقل فانظر من عبارة الشارح ان مقتضى كون غير المترك وان النفس متوجه الى القيد وانما هي  
 الغير متبعية عنه مسبوحة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى الداركة فكانه المترك ونظيره هو  
 المقدرة صفة موهوبة على فن الادراك كذا افاد بعض الافاضل ولا يخجلوا عن تعسف قوله واما اصل الغير <sup>العلم</sup>  
 فمفيد اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المترك في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انعكاسه  
 عن الاخر في الوجود والمعنى انه يمكن انعكاسه في الوجود عن المترك فهو العقل ولا شك ان نفع الغيرية  
 عن العقل بهذا المعنى كذا في كونه قوة ووصف للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس عينه  
 فبعد عن العلم لان المتبادر من اصطلاح الغير هو القوى اعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير  
 صحيح لا نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الجاهل القديمة واما الصفات المحلثة فتأثيراً لموصوفاتها لا يمكن وجود  
 احكامهم علم الاخر بان يعلم الصفة وبقى لموصوفه على ما سيجي بالتفصيل ارشاد الله تعالى في المعقومات النفس  
 قوله هذا هو النفس عينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً واما العقل الغائر للنفس فلا يدرك  
 الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكر قوله يدرك بصريح فانه مغاير للنفس كالنفس مترك لادراكه العلم  
 الا ان يقال ان التأثير الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبل كفي بانه وكذا وان تقرأ قوله يدرك على صيغة

ويكون مستنداً إلى الثابتات ويجعل المحرر المعنى المكتشف والباء في قوله للتعريف فيكون المعنى هو كنهه له لغاياً بما  
 اه وأعلم ان الشارح ذكر في التلويح في بحث كنهية ان العقل يطلق على القوة التي بها الإدراك وعلى المحرر المعنى المتلويح  
 بالجسم يعقل التدبير والتصرف فهو المشار إليه بقوله عليه السلام أول ما خلق الله العقل وإن حال نفوسنا  
 بالقياس اليه كحال إصداقاً بالاضافة إلى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المصبرات كذلك باضافة نور يدرك  
 للمعقولات فالظاهر ان جعل التعريف المذكور تعريف العقل بهذا المعنى وإنما ضعه لأنه لا نه بهذا  
 المعنى ليس مراداً ههنا كان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب حصول علمه  
 قوله والعرف واللفظة على معانيرتهما لا يعني ان العرف واللفظة يدان على معانيرتهما العقل والنفس فلان  
 قال قبل إشارة إلى ضعفه قول هذا إنما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لطلاق العقل على القوة  
 المذكورة أما لو كان قائلاً بها ويكون مقصود من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس أيضاً كما يطلق  
 على قولها كما يدل عليه قوله عليه السلام وإن خلق الله العقل فقال له قبل فاقبل الحق وقولهم ان الله تعالى خلق العقل  
 في صورته فقال قبل فاقبل فقال لا يعرف ادبر فقال انت اكرم خلقك اكرموك اهدق بلكا عن ذلك  
 ان في القولين انما اوردته الشارح بقيل إشارة إلى انه بهذا المعنى غير ادهمنا لانه بهذا المعنى ليس للعلم  
 قوله عدم تقييده لا يعني عدم تقييد العلم بالضرورة الاستدلال في انهم بان يقول بغير العلم في الالهيات أو  
 معرفة الصانع ثم انما يعرف بالضرورة الاستغراق إشارة إلى العموم يعني انه سبب جميع انواع العلوم فاذن ما قال القائلين  
 الحق من ان عدم تقييده إشارة إلى الاطلاق لا إلى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو  
 والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول والثاني قوله فغيره من الخلق الخلقين فخصيص الشارح السمنية وبعض  
 الفلاسفة قاصرون الخلقين فوق الحول منهم المنكرون لا فائدة مطلقاً والثانية المنكرون لا فائدة فيما استدلوا  
 والمحبيات والثالثة لا فائدة في النظريات فقط والرابعة لا فائدة في الالهيات فقط والخامسة لا فائدة في معرفة الله  
 فقط قوله هذا دليل على بعض الفلاسفة ان معنى المرجح بقوله بناء على كثرة الاختلاف في الالهيات  
 فهو دليل الفلاسفة المنكوبين لا فائدة فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم  
 بنقل حريم النظريات من الالهيات فالهذه سبب وعجزها والدليل مختص بها لهما اذ كثرة اختلاف فيها فقولهم  
 دليلهم لم يكن مثبتاً لدعواهم قوله لان هذا النسبة اما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب  
 مسئلة من مسائل النظر في الالهيات فافادة النظر العلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعواهم اشبهت كونه

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلومية لا يتحقق التناقض حاصله لهذا الحكم والحقيقة بحكم من الهيات كانه  
راجع الى امت الله وصفاته لا يعلم بالنظر فيكون المظهر فيه بانه لو ادوات الله وصفاته معلوما بالظن لا كذا لا خلاف  
وتناقض الآراء فيه لكن الذي لا ريب من ذلك والمزور من قوله نفس في الهيات فلو كان معين العلم به كان النظر معين العلم  
في الهيات فيناقض والفرق بين الحيز والاحكامية والسلبية في افادته النظر بالاربعين في جماعه الا ان الكبر  
قوله لكن يريد ان يعبر عن هذا الجواب انه اعز اليه التناقض لو ادعوا النظر لا يقيد شيئا من الطرق والعلوم اما اذا  
اعتبروا بافادته النظر على ما نقل الاحكام من غير نزاع لاحد في افادته النظر وانما الخلاف في افادته اليقين فلا يتناقض  
كان فيقولوا ان النظر لا يقيد النظر بان النظر لا يبين اليقين في الهيات كالا الهيات كالا العلم بها حتى يتناقض قوله في قوله  
انه حاصله ان الالف في نوا في ادواته الحيز فاسد الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومعين العلم بالاربعين في معرفته  
بان النظر يقيد العلم بهذا المعنى فيفيد العلم عدة بانه لا يقيد العلم في غير الاربعين اعني المركب من اعدادات المسلسل  
عند بعضهم شأنه في الكتب والقول بعدم افادته العلم لعدم صدق في نفس الامر قول الجواب لا يجابه قوله هذا انما  
يفيد العلم اشارة الى الارباد اعترض على قوله فان قيل الا وحاصله احدى الشهية لا يستلزم المسلك فينا  
تقدير تمامها انما يدل على امتناع العلم بان النظر يقيد العلم كانه ليس معينا في نفسه لا زحاصلا ان كون النظر معينا  
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بل لا يستلزم ان لا يكون نظريا حاصلا بالا مستلزما لا يستلزم  
انما يلزم منه ان يكون النظر معينا حاصلا لنا أصلا وهو لا يستلزم عدم كونه معينا في نفسه بل يلزم  
الثاني قوله لكن القول بنفسها اشارة الى ضرورة اعراض المذكور عن ان الغائب بالافادة يدعي العلم بها ايضا  
اذا المقصود استلزاما انما يبرز على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بل هو العلم به ولكن يتوهم معها اي يدعي كون  
النظر غير معلوم لنا وانشاء هذا الجوز اما بان نقاء نفس الافادة او بان نقاء العلم بها فاذا افادت الشهية  
المذكورة انشاء العلم ثبتت عند المنكر وحلاصة الجواب اننا لا ندعي المنكر لنفسه الافادة بل نفى العلم بالافادة  
به هو ما يعلم ان افادته او بعدم العلم بها ولا يحصى عليها انه ثم هذه الشهية لا توجب دليل على المنكر الا ان يثبت فيكون العلم  
امثالا في افادته من غير ان يثبت على نفسه المصداق والمعنى يلزم اثبات افادة النظر بخصوص العلم بالافادة  
فذلك النظر بخصوصه لان اثنائه لقضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح معين العلم بالنظر بخصوصه هو  
على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه معينا منذ ارجح الكلية المذكورة فاثبات ذلك  
بالنظر بخصوصه يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفسه فاداة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال انه

مما سبق اثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر بخصوص ولا فائدة اثبات الشيء بنفسه لا معنى لاثبات النظر  
 العلم به يستفاد من النظر لا يحتمل الفقدان مرتبة في علم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر معينا لمحض العلم  
 بافادته انما يكون كالمحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها معينا للعلم والاثبات على تقدير  
 اثبات تلك القضية الكلية بالنظر بخصوص استفادة العلم بان النظر بخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا دخل  
 في استفادته العلم بالافادة من نفس افادة لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد رتب الشارح الاصل حاصل ترسيخ  
 العلم بان النظر مفيد للاستفادة من العلم بذلك النظر العلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته  
 فيعود المحذور ولا يتجوز كرامة الدليل العلم باللازم مؤثما يلزم من العلم باللازم والعلم بتحقيق اللازم ولهذا شرط  
 التيقن في انما ينجم النقط بكنية الدلائل الصغرى الاوسط يتحقق العلم بكنية افادته وما ذكرته من انما ينضم  
 كثيرا من العلم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لغير ذلك علم العلم بافادته بل على عدم العلم  
 بالافادة كيف لو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اذ  
 يعني الدليل لا بد من الدوام معناه التحقيق وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين  
 بل المراهقة لانهما يتوقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى  
 قوله انه وورائه يستلزم الدوام الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر بخصوص موقوف  
 على المجاداة والمحال العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر بخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية  
 كانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل يضم الصغرى السهلة المحصول اليه بان  
 يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح معناه الحاجة الى العمل للدور على معناه المجازي اقول فيه بحث كذا لزم العلم  
 بافادته النظر بخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من اصل صحيح كبرى للصغرى السهلة  
 المحصول انما يدل على استلزامها اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس  
 موقفا عليه لحوال ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لان اذا اثبتنا الكلية بالنظر بخصوص فقد  
 اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لا يدل على حقيقة فلا حمل المحشى على المعنى المجازي قوله حاصل انما اثبتنا الكلية  
 لانهم يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر انما هو الشيء بنفسه لا الشئ بافادته النظر حيث كونه نظرا  
 والمغيب هو انما هو حيث انه لا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد القضية الشخصية القائلة  
 هذا النظر حيث انه مفيد نادى لثبوت تلك الكلية هو النظر بخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معينا



يعنون النظر <sup>للموضوع</sup> حيث لو عرض انه ليس من افراد النظر كان ايضاً مثبتاً لتلك الكلية فيكون المقول عليه  
افادته من حيث ذاته والادوار مثبتات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بأفادته النظر <sup>للموضوع</sup>  
من حيث كونه نظراً لان ذلك لا يجزى هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظراً فيكون المقول افادته من حيث كونه  
نظراً واكلاً غير المتعاير <sup>للموضوع</sup> المثبت <sup>للموضوع</sup> والمثبت بالاعتبار وهذا الخلاصة الجواز ما بيان انه يجوز ان يكون القضية  
من حيث اخذها بعنوان شخصية ضرورياً ويعنون ان كليهما نظراً فلا دخل له في الجواز بل ان لم يتعرض له الشارح  
وبالمقام منه فم ما دام من هذه القضية <sup>للموضوع</sup> لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بأفادته  
نظر آخر لها وتكلم فيه ايضاً فاما ان يدل على عود فيلزم الدلالة والتسلسل وحاصل الدلالة ان تلك القضية الشخصية  
ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صفة اسم الفاعل  
غير مندرجة تحت الكلية ونظرية اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صفة  
اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا يجوز في ذلك ان القضية تختلف بميلها وكسبها بالاختلاف العوارف ان  
قولنا مثلك العام وجود نظري قولنا واجل وجود موجود يدل على قوله اولاً كما يعنى قوله باول التوجه يدل على  
ان المراد ما لا يحتاج الى السبب اصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على المراد ما لا يحتاج الى النظر فاول  
تفسير البداية صنف كاحد فالاولى يقال ما لا يحتاج الى السبب اصلاً اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى  
الى سبب اصلاً من اسباب سوى التوجه وانما قالوا اولاً لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى المعنوي فالعقل  
غير احتياجه الى ملاحظة امر آخر من فكر احساس وحس او تجربة قوله وجعله تفسير اولاً لا ينبغي ان يفهم  
من غير احتياجه الى الفكر نفسياً وبما نادى اول التوجه فليس المراد بالوجه الاحتياج الى شيء اصلاً كما يفهم من ظاهر  
بل ان الاحتياج الى الفكر والترتيب كما يلزمه لا يبرر الشارح انه يدل على المراد بالضرورة ما لا يكون له اشارة كاسباب  
مدخل في حصوله حيث فكر كالتسلسل المتعالي له بما يكون لمباشرة الاستدلال في حصوله ولا يصح ان يقال  
انه ما حصل من غير فكر فهو حاصل بل هو مباشرة الاستدلال ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين  
لا يستعمل المحرر بعض الافاضل في محبة كان ما حصل بالحدس والتجربة بخارج عن القسم فان كل ذلك لا يتعلق  
بما سوى الفعل من المحرر التكرار اقول هذا انما اصر في وجه حصول الاستدلال في الثلاثة من الحدس والتجربة  
والبدهييات والنظريات من جهة الكل لا العقل فانه المعنى الى العلم اما مجرد الدلائل او بافتها وحس او تجربة او  
تدبير فمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلزم بالضرورة انما لا يلزم

من ان يحصل بعد استعماله المحس فلو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستغنى  
فحصوله كما لا يخفى قوله انظر من عبارة المصنف لا يعنى انظر من مجموع عبارة المصنف ونظر المشار حيث ذكر المصنف  
الضرب في مقابلة الكتب الى فسر المشار بالمحاصل مباشرة الاسباب باختلافها وان كان ههنا في مقابلة الكتب  
المعنى ما ذكره معناه ما لا يكون حصوله مباشرة الاسباب هو الموعود بعقله واستغنى قوله ويرد عليه انه يريد  
على ما هو انظر الى المثال الذي ذكره المصنف فيكون هو فاعاله بالمعنى المذكور كان حصوله موقوف على الاتقان للمقدرة  
ونصور الطرفين المقدر ولكونه كسبيا فلا يصدق عليه ان حاصل بدون مباشرة الاسباب باختلافها وان كان  
ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدرا بعد الاتقان ونصور الطرفين كما يشهد به عقل مباشرة الاسباب بغير النظر  
في الاستدلاليات ونقل الحقيقة والاكتفاء في الحس او كما يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون المصنف والكسبي قسما للمعنى  
دون التصرف والاكتفاء على خلاف قوله وانه يلزم ان عطف على قوله الى المثال المذكور ان يريد على ما هو الظاهر  
يلزم على تقدير ان يكون الضرر كما يكون حاصل بدون مباشرة الاسباب بان يكون حال بعض العلوم من  
التجربيات والحدسيات متروكة اليقين مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به المصنف في وجه حصر الاسباب  
ضرورة انه ليس بضرر ولا كعدم حصولها والوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي بل حصوله بالاستدلال  
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يشهد بالاستدلال بما ذكرنا ظهور ضعف ما قاله الفاضل المحي من ان الامر بالحدس  
والجربيات متروكة البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون مباشرة الاسباب مدخلا فيه كاشك  
ان استعمال المحس في ذكر المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال  
كما يدل عليه المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتفاء وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصله مباشرة سبب  
الاسباب فاعمال القول يمكن ان يقال التجربيات والحدسيات اختلفت في الضرر لان حصولها وان كان بواسطة  
الحدس والتجربة لكن توسطها غير محض عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب  
ولما جعلوها ثابتة بالعقل وان كان استعانة الحدس والتجربة مدخلا فيها قوله الاولاه بمعنى الاول والمراد  
بالبداهة عدم توسط النظر للمعنى ما ثبت بدون توسط النظر فهو ضروري فيتمثل الوجه بالبيانات والحدسيات  
والجربيات وفنايا قياساتها معها ويكون الاستدلال في الكتب في مترادين واما قال فاعاله الى اشارة الى ما ذكره  
المصنف ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما عبارة ان معنى المباح العلم الحاصل بقربية ان الضمير في قوله  
الحادث والحدوث ليس يلزم الحصول كما ما يعم الحاصل وما من مثله الحصول وان الحاصل فلا يرد في مقتضى العلم

الواجب فإنه وإن كان بعيداً عن علم من شأنه الحصول وليس حصوله مقدراً للشيء على ما هو من هذا  
 الحق من العلم بحقيقة الواجب يمكن عن حاصل مباشرة الأسباب مجببة انهم يجربونه تعالى بحقيقة بعد استقراء  
 أسباب العلم لأن حقيقة ليس بحاصل بالفعل فقولنا ان التقصير بالعلم بحقيقة الواجب إنما يريد على ما ذهبنا إلى أنه  
 العلم بحقيقة الواجب ليعاين بفوقه لا بالقول بالمتاح العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبذلك المباح في المعرفون بهذا  
 جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء المحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة إلى التقييد بالحاصل وأطلق العلم على ما ليس بحاصل  
 كالجورسياء على ما ليس بشيء أن يحصل انتهى القول باعتبار المحصول في ماهية العلم إنما يظهر على ما عرفه الحكماء من أنه الصفة  
 الحاصلة وأما على ما عرفه المتكلمون من أنه صفة توجب غير الويلكتشف به أنه غير ظاهراً أن يكون تلك الصفة حاصلة أو  
 غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فإطلاق العلم على ما يتقيد بالحصول سائحة شائعة فيما بينهم فيجوز التقييد  
 لذلك ذلك الذي لهم وأما أن حقيقة الواجب ليس بشيء بالحصول فهو من هذا الحكماء وبعض المتكلمين في الجورسياء على ما  
 يخلص في شرحه الموافقة فله كمن يرد أنه يعني الشئ بالحصول عرف الصفة على ما عرفه الشارح وأدرك الحسنة  
 فيه وبين وجه أن ذلك لا يوجب بالحسيات ليست حاصلة بمجرد احساس المقدور لنا والاحتمال الجرمي في  
 جميع المواد مختلفة في وجوبها الصغر والى السكروا وروية الأحوال الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في  
 حصولها من احساس من أمور أخرى غير العقل إلى الجرم بسبب تحقق تلك الأمور في بعض المواضع دون بعض  
 وتلك الأمور غير مقدور لنا أدراك فعلها فحاصلها ولا زمان حصولها حصلت قبل احساس من أمور احساسها كقضية  
 حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بمجالات النظريات فإنها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وأيضاً  
 آخر مدخل فيها والقول بان يجوز ههنا أن يكون ما يترقب عليها حصول الجرم ولا تعلمها مقصود على الصريح العقل  
 والنجار أن يكون بالبلهيات العقلية أيضاً موقوفة على أمور لا تعلمها وفيما قرئنا لك انقاراً إلى ذلك شبهة  
 أوردت في هذا المقام وكانت حاصلاً من أطلال الملام فله وجه أن الملام الأحاصلا هي بالبلهيات  
 في الصغر وعرفه ما لا يكون العقلية مستقلة في حصولها والكسبي عرفه بما يكون العقلية مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الصغر  
 متوقفاً على أمور غير مقدورة كما هو من ادريس الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون العقلية دخل في حصوله والصغر  
 ما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي حصولها بالاحساس المقدور فإن قيل كذا العقلية مستقلة  
 في حصولها فلا وجه أن النظريات قد يتوقف على مبادئ ضرورية فلا يكون العقلية مستقلة في حصولها  
 أمر فيها على ما لا يتوقف على العقلية المستقلة لا يستقل عن الاستقلال عادة بمعنى أن الكسبي يتوقف على مجرد تقييد شاعراً

والأخصر <sup>الشيء</sup> كذلك وعبر الثقلان <sup>الشيء</sup> والآخر <sup>الشيء</sup> ما ذكره من أن العقل هو الذي يوفق عليها العلم الكسبي <sup>الشيء</sup> عز وجل وقد  
لا يكون نفس العلم <sup>الشيء</sup> بمقدرة قوله وجه التناقض <sup>الشيء</sup> حاصله أنه جعل الضرر <sup>الشيء</sup> في أول مقابلة كسب  
تجعل <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup> من قسمه <sup>الشيء</sup> أعني الحاصل <sup>الشيء</sup> بنظر العقل <sup>الشيء</sup> فيلزم <sup>الشيء</sup> كور قسم <sup>الشيء</sup> المشي <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup> من قسمه <sup>الشيء</sup> وهو يستلزم <sup>الشيء</sup> التنا  
أذ يستفاد <sup>الشيء</sup> من ذلك <sup>الشيء</sup> والآخر <sup>الشيء</sup> لا ليس <sup>الشيء</sup> بالتساوي <sup>الشيء</sup> ومن الثاني <sup>الشيء</sup> أنه لتساوي <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> من القسم <sup>الشيء</sup> من القسم <sup>الشيء</sup> ما ذكره للتساوي <sup>الشيء</sup>  
والقسم <sup>الشيء</sup> قوله <sup>الشيء</sup> وليست <sup>الشيء</sup> شعري <sup>الشيء</sup> لا يعني <sup>الشيء</sup> إرضع <sup>الشيء</sup> التناقض <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> تجزئ <sup>الشيء</sup> فهم <sup>الشيء</sup> بالتحليل <sup>الشيء</sup> التناقض <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> أصل <sup>الشيء</sup> الضم <sup>الشيء</sup> المعنى <sup>الشيء</sup> حد  
وهو ما يقابل <sup>الشيء</sup> لا كالتساوي <sup>الشيء</sup> لأنه <sup>الشيء</sup> لا يلزم <sup>الشيء</sup> لو كان <sup>الشيء</sup> المفهوم <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> عينة <sup>الشيء</sup> البداية <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> بنظر العقل <sup>الشيء</sup> فيقسم <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> الاستدلال <sup>الشيء</sup> على  
قسم <sup>الشيء</sup> من المقابلة <sup>الشيء</sup> وليس <sup>الشيء</sup> كذلك <sup>الشيء</sup> لأنه <sup>الشيء</sup> قد مر <sup>الشيء</sup> أنه <sup>الشيء</sup> لا يتلو <sup>الشيء</sup> حصول <sup>الشيء</sup> العلم <sup>الشيء</sup> سواء <sup>الشيء</sup> كان <sup>الشيء</sup> منزه <sup>الشيء</sup> لا <sup>الشيء</sup> بسبب <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> الأسباب <sup>الشيء</sup> صا  
البداية <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup> العلم <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> بسبب <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> أسباب <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> ما <sup>الشيء</sup> يحدث <sup>الشيء</sup> الله <sup>الشيء</sup> تعالى <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> العبد <sup>الشيء</sup> بلا <sup>الشيء</sup> توسط <sup>الشيء</sup> اختيار <sup>الشيء</sup> وصرف <sup>الشيء</sup> أسباب  
وإلى <sup>الشيء</sup> ما <sup>الشيء</sup> يحدث <sup>الشيء</sup> توسط <sup>الشيء</sup> الاختيار <sup>الشيء</sup> وصرف <sup>الشيء</sup> الأسباب <sup>الشيء</sup> ثم <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup> مطلق <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> سبب <sup>الشيء</sup> الشاملة <sup>الشيء</sup> للباشرة <sup>الشيء</sup> وغيرها <sup>الشيء</sup> المتضمنة <sup>الشيء</sup> في  
والاستدلال <sup>الشيء</sup> على <sup>الشيء</sup> ما <sup>الشيء</sup> هو <sup>الشيء</sup> الظاهر <sup>الشيء</sup> قوله <sup>الشيء</sup> وأسبب <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> أسباب <sup>الشيء</sup> العلم <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> غير <sup>الشيء</sup> بتعيين <sup>الشيء</sup> بالباشرة <sup>الشيء</sup> وغيرها <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> ثلاثة <sup>الشيء</sup> أقسام <sup>الشيء</sup> ثم <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> السبب  
الحاصل <sup>الشيء</sup> منها <sup>الشيء</sup> وهو <sup>الشيء</sup> نظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> أي <sup>الشيء</sup> توجيهه <sup>الشيء</sup> وملاحظة <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> الضروي <sup>الشيء</sup> الاستدلال <sup>الشيء</sup> على <sup>الشيء</sup> لا <sup>الشيء</sup> شأن <sup>الشيء</sup> لأنه <sup>الشيء</sup> لا <sup>الشيء</sup> يلزم <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> ذلك <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup>  
قسم <sup>الشيء</sup> ما <sup>الشيء</sup> إذا <sup>الشيء</sup> ليس <sup>الشيء</sup> بنظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> سبب <sup>الشيء</sup> المباشر <sup>الشيء</sup> حتى <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> العلم <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> به <sup>الشيء</sup> علما <sup>الشيء</sup> حاصلا <sup>الشيء</sup> مباشرا <sup>الشيء</sup> فيكون <sup>الشيء</sup> لا <sup>الشيء</sup> غلا  
في <sup>الشيء</sup> الذي <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> الصبر <sup>الشيء</sup> كما <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> فلا <sup>الشيء</sup> يلزم <sup>الشيء</sup> التناقض <sup>الشيء</sup> بل <sup>الشيء</sup> هو <sup>الشيء</sup> شامل <sup>الشيء</sup> بنظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> وتوجيه <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> ولا <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> على <sup>الشيء</sup> وجه <sup>الشيء</sup> المباشر <sup>الشيء</sup> كما  
في <sup>الشيء</sup> الواجبات <sup>الشيء</sup> كالعلم <sup>الشيء</sup> بوجود <sup>الشيء</sup> وتوجيه <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> أنه <sup>الشيء</sup> فانها <sup>الشيء</sup> حاصلة <sup>الشيء</sup> بملاحظة <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> التي <sup>الشيء</sup> ليست <sup>الشيء</sup> بمقدرة <sup>الشيء</sup> للعبد <sup>الشيء</sup> بل <sup>الشيء</sup> يكون  
المباشرة <sup>الشيء</sup> كما <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> النظريات <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> المبدئيات <sup>الشيء</sup> التي <sup>الشيء</sup> سوى <sup>الشيء</sup> الواجبات <sup>الشيء</sup> فانها <sup>الشيء</sup> حاصلة <sup>الشيء</sup> بملاحظة <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> التي <sup>الشيء</sup> هو <sup>الشيء</sup> حاصله  
بالتحديد <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> اختيار <sup>الشيء</sup> واحدا <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> ذلك <sup>الشيء</sup> والباشرة <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> ضرويا <sup>الشيء</sup> وانما <sup>الشيء</sup> حاصل <sup>الشيء</sup> منه <sup>الشيء</sup> بالباشرة <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> نظريا <sup>الشيء</sup> بالبدن <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> الجلال  
الكل <sup>الشيء</sup> نهاية <sup>الشيء</sup> مختار <sup>الشيء</sup> كلام <sup>الشيء</sup> الحق <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> ذلك <sup>الشيء</sup> ولو <sup>الشيء</sup> سلم <sup>الشيء</sup> أنه <sup>الشيء</sup> لو <sup>الشيء</sup> سلم <sup>الشيء</sup> هو <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> سبب <sup>الشيء</sup> المباشر <sup>الشيء</sup> لكنه <sup>الشيء</sup> يجوز <sup>الشيء</sup> أن <sup>الشيء</sup> يكون  
بين <sup>الشيء</sup> المقسم <sup>الشيء</sup> القيد <sup>الشيء</sup> التي <sup>الشيء</sup> حصلت <sup>الشيء</sup> كالأقسام <sup>الشيء</sup> المختلفة <sup>الشيء</sup> بسببها <sup>الشيء</sup> عموم <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> جهة <sup>الشيء</sup> فيكون <sup>الشيء</sup> أن <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> بنظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> كالأقسام <sup>الشيء</sup> بتعيين <sup>الشيء</sup>  
المباشر <sup>الشيء</sup> يحصل <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> قسم <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> جهة <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> السبب <sup>الشيء</sup> المباشر <sup>الشيء</sup> قبل <sup>الشيء</sup> نظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> متضمنة <sup>الشيء</sup> إلى <sup>الشيء</sup> حجابات <sup>الشيء</sup> وليس <sup>الشيء</sup> سبب <sup>الشيء</sup> المباشر <sup>الشيء</sup> ولا <sup>الشيء</sup> سبب  
متضمنة <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> الحساب <sup>الشيء</sup> والخبر <sup>الشيء</sup> الصادق <sup>الشيء</sup> وليس <sup>الشيء</sup> بنظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> كلاهما <sup>الشيء</sup> متفق <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> النظريات <sup>الشيء</sup> والمقسم <sup>الشيء</sup> للضروري <sup>الشيء</sup> الاستدلال <sup>الشيء</sup> على <sup>الشيء</sup>  
ثم <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> بنظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> ضروري <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> أو <sup>الشيء</sup> لا <sup>الشيء</sup> هو <sup>الشيء</sup> العلم <sup>الشيء</sup> الحاصل <sup>الشيء</sup> بالوجه <sup>الشيء</sup> أي <sup>الشيء</sup> بنظر <sup>الشيء</sup> العقل <sup>الشيء</sup> الذي <sup>الشيء</sup> لنا <sup>الشيء</sup> سبب <sup>الشيء</sup> المباشر  
وعينه <sup>الشيء</sup> وأن <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> ضروريا <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> أن <sup>الشيء</sup> لا <sup>الشيء</sup> يلزم <sup>الشيء</sup> التناقض <sup>الشيء</sup> أصل <sup>الشيء</sup> واجبا <sup>الشيء</sup> حروفا <sup>الشيء</sup> لنا <sup>الشيء</sup> نفع <sup>الشيء</sup> ما <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> يجوز <sup>الشيء</sup> أن <sup>الشيء</sup> يكون <sup>الشيء</sup> سبب <sup>الشيء</sup> المقسم  
والأقسام <sup>الشيء</sup> عموم <sup>الشيء</sup> من <sup>الشيء</sup> جهة <sup>الشيء</sup> تعيين <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> أن <sup>الشيء</sup> بما <sup>الشيء</sup> حذو <sup>الشيء</sup> مفهوم <sup>الشيء</sup> التقسيم <sup>الشيء</sup> المراد <sup>الشيء</sup> بقولنا <sup>الشيء</sup> الجواب <sup>الشيء</sup> أن <sup>الشيء</sup> ما <sup>الشيء</sup> يفي <sup>الشيء</sup> في <sup>الشيء</sup> أسرار <sup>الشيء</sup> الجواب

أيضا وجوب ان سؤا كان ان لم يكن ان يكون بين القسم والقسام معنى من وجه لكنه ان لم يكن القسم  
 الاقسام بل يختص ان ترى ان ان يصر الذي هو قيد حصل القسم الحيوان اعرف وجه يحلوه وهذا القول  
 كما ان لا يخفى قوله يعلم بر دعي التقسيم الثاني ان القسم الثاني في الضموني في التقسيم الثاني ان يحول على ما يحصل ان  
 فكر لا يثبت بل يحصل عليه يلزم التناقض بل لا اجل انه لو حل على ما يحصل بالاول التوجه من غير سبب مباشر  
 حصل حصل بنظر العقل في الضموني كما استدل كما في خروج الحواسيات والتجربيات ضرورة انها حصلت بنظر العقل  
 بدلا من غير في الضموني لعدم حصولها بالاول التوجه لتوقفها على الحدس والتجربة وكذا في الاستدلال لعدم احتياجها  
 الى نوع فكر معين اجم دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى التفكير في الاول التوجه فحصل للضموني معنى آخر وهو ما  
 حصل بدون فكر فالباعث على ما حل الضموني على معنى آخر ليس لزوم التناقض على فرض بل عدم استقامة الحكم  
 وانما لم يحل التفكير في قوله من غير احتياج الى التفكير على المعنى الغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب المباشرة  
 فكلون الحواسيات والتجربيات داخل في الاستدلال ولما حصل للضموني معنى ثان كان مقتضى الضروري والحاصل  
 بالاول التوجه بقوله ان كل عظم من التجربيات عن ذلك لا احتياجه الى الكفايات المقدرة ونقص الطرفين المقدور  
 وبما سرنا لك ظهرا ما قاله الفاضل الحنفى وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحواسيات والتجربيات  
 وسائر الضروريات المقدرة كانت داخل في الضروري ولا تنك ان الضروري باعتماد كونه مقدرا لاحصاء  
 بمباشرة الاسباب قسم من ذلك كما قد كان الضروري من ذلك كاستدلاله فيلزم ان يكون تقسيم الشيء قسمه من غير احتياج  
 الى وجه البتة بل بعد عن المقصود بل ان ذلك ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول من الحواسيات والتجربيات  
 والضروريات المقدرة بل المقصود ان ما ذكره اشار من ان في محل الضروريات على المعنى الثاني  
 دفعا للتناقض لبر صريح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان المحصر واي هذا من الدواعل ان مقصود  
 المحصر من قوله ولان تعري كيفية التناقض ان من كخط عبارة البداية فاسم معنى كالمحصل التناقض  
 الذي يفرضه الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه اجماع التناقض لكنه يرثع بادنى تأمل قوله فيحتاج  
 الى دفعه ان لا يصح لو كان انما من الاسباب البعيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطلان حصر اسباب العلم  
 في الثلاثة ويحتاج الى دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والواحد ان وهو انه ليس لهم عرض متعلق  
 بنفسها صليها وكان الحكماء جميع ذلك العقل بل ان العجوة في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان  
 والاهام لكنه ليس سببا لعدم الخلق فلا يكون داخل في القسم او القسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح الا ان مسمى الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بل  
 الشيء ايضا والتخصيص بهم كونها من اسبابها قوله وحواله انه خلاف الظاهر كون المبدأ من إطلاق الصحة <sup>الشيء</sup> ضد  
 المرض قوله وفي استدراكه انه لا ينبغي ان يقال من سبب المعرفة بالشيء قبل المعرفة بشئ التصور والتفكير  
 والكلام ههنا في الضدين فادرج فقد الصحة اشارة الى هذا قوله وايها من خلاف المقصود ان الصحة يقال  
 ما يقابل لمرضها وعلى ما يقابل المرض وعلى التثبت وعلى مطابقة الشيء للواقع ففي اشارة التثبت منها بالقرينة  
 ايها من خلاف المقصود قبل المزد بالشيء الحكم الذي هو ارفوع والادو قوع ومعنى صحة مطابقة الواقع وقد مضى في  
 سببه المفصّل في بيان تحقيق معنى الصحة والكتب بجهد المعنى فطهر صحة الصحة وفادرك اذ ارجحها الا اشارة  
 الى المار بالمعرفة التصديق <sup>الشيء</sup> ولا يخفى ان ما ذكره لخص بقوله وجوابه عليه فان جملة على معنى المطابقة  
 غايه في المبدأ وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة مقبولة في مفهومه وايها من خلاف  
 المقصود قوله كلمة كان جهة غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلو على غير اليقينية  
 حيث جعل الجهل على الكنت والتمام بمعنى عدم احتمال التفتن حاله وما لا فلا معنى لغيره كانه المشعقة بالظن  
 قول فاس وجه العامل في عبارة السمع لا يدل عليه صراحة والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فنيها على <sup>الشيء</sup>  
 قوله بما سبق ولكن ينبغي ان يحال الجهل بحيث علم التعريف او كونه خضعة ثانيا فان قيل حصر اسباب في الشقة قرينة  
 صريحة على ليس المراد ان العلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كما للحج المقرون والهام ومجر الاحاد  
 الرؤيا فقلت ان يكون الحصر للحساب المغمدة للعلم بالاختلاف وهذا القدر كاف ولا يحتاج الى قوله  
 اشارة الى وجه التمتين وانما ذكره في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مشتق من العلم بمعنى  
 العلامة على ما يعلم به كالتحليلات فيتمه ثم سمي بما سوى الله تعالى من الوجود استلزامه الصانع قوله واثير  
 التعريف احي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغرض على المعنى المصطلح  
 في الصانع وصار التعريف عامعا وما عا بدونه والمستهور ان جزء منه بناء على حمل الغرض على المعنى المصطلح  
 واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور ان كان حمل الغرض على المصطلح بعيد عن الفهم  
 وعلى تقدير التسليم بما مر استدراك قوله من الوجود ان كان غير المصطلح لا يطلق عنهم الا على الوجود قوله في  
 علم الاجسام اشارة الى المراد ان يعنى لما كان يعرف العالم ما ذكره وهو انما يقع من جهة كونه اجزاء طائفة  
 على الجبريات فانها الموحدة بالذات والمقتضى احضار اطلاله على المحرم حيث اورد خيفة لجمه وقال ما لا يجوز

ان الله يقول له يقال عالم الاجسام فان كان المثل من الاجناس اشارة الى عدم حوالا اطلاقه على الجزئيات  
 لم معنى قوله من المجموع من اجناس الموجودات في اطلاقه على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه  
 اسم موصوف للمقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعتد كونه ماسوي الله تعالى فان القول بقدر الوهم  
 محسب كل جنس كلفظ العين قول بلاد ليل وكذا جعل الوضع هاما والوضوع له خاصا فان مخصوصا  
 بمواضع عديدة واذا كان موصوفا المعنى واحد مشترك لجميع الاجناس محذرا اطلاقه على كل واحد من  
 من الاجناس على كلها اطلاقا للكل على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو ويكره على كلها قوله  
 الله اسم للكل اعطف على قوله اسم المقدر المشترك لئلا يفيده اشارة الى ان ليس اسم المجموع والاما صحيح كما وقوله  
 تعالى رب العالمين القول بالاشتراك بين الكل وكل واحد فلا خلاف الاصل لا يعمد اليه بل موصولة داعية اليه قال الشارح  
 في شرحه الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسم المجموع بحيث لا يكون له افراد بل جزء فثبت جمعه انتهى كلامه  
 قيل عبارة المص مبره في ان الوجود اسم للمجموع حيث قال في جملة اجزائه حادث ذو جزئيات في تفسير كلامه  
 بما ذكره في جزئية قلنا ارم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادث قضيت كلية معناه كل جنس يطلق  
 منهم اسم العالم بجميع اجزائه حادث قضيت اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث اجزائه  
 التي يكون بها في الخارج مسمى بوجه منها في الخارج مسمى بوجه جزئياته منها لما يقال جنس البيت مركب من الخشب وال  
 لا سقف هو النبل في الرعي اغنى سفة هذا والفضل في ترجيح عبارة المص وجوه تركها في الاطنا وما  
 في كثرية قرئ في المص المص قوله والمستفاد من الصور النوعية الا المقص من هذا ما يفيده من ان  
 وصورها تنبئ النوع والمجنس فان قلنا حقا وان الصور النوعية للعناصر قديمة بنوعها بمعنى ان الصورة  
 طبيعة لا يمكن ان تدرك بالادراك واما اجزائها من كونها فلكية او عنصرية نارية هوائية غير قديمة فبما قد افرد  
 الشخصية فيكون العناصر عن افرادها الشخصية على طبيعتها النوعية وان الصور النوعية قديمة بنوعها بمعنى ان  
 الصور النوعية طبيعة جنسية شائعة في ضمن العناصر في العناصر النوعية لانها مختلفة عن قديمة بنوعها لانها  
 فيكون ظهورها من الاعيان في الكون والعدم بالذات والصور النوعية وليست بالصور الدائمة بل العكس حيث  
 ان يكون نوع الدائمة سبب في كمال الفلكية عن نوع الهواء ولا يبرح دها عن طبيعتها الجنسية وحاصل القول  
 المستفاد من ان اركان الصور النوعية قديمة بالجنس لكن لا بشكل عند بقا الصور الاسطغرافية ان العناصر القديمة  
 فانها باعتبار ان اركانها من اجسامها مستفاد ان وبقا اعتبارها في انجيلهم ليدعوا عنها في مزجة المواد الثلاثة اعني الماء

والحجة على القدمية بالنوع فاقم صرحا بان صورها صوابية على حالها في امتحان المواليد ولذا يتصل كل واحد  
 منها بعد الآخر افتراقا بكونها او هي قديمة بالنوع عندهم بحسب تولد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كما  
 الحكمة فيلزم قدم العمدة النوعية المختصة بكل عنصر النوع بحسب تولد افرادها والاوليك المواليد قديمة بالنوع  
 قد معنى لكون العمدة النوعية قديمة بالجنس ونحو ذلك ثلث نوع النازعة ان يجوز الانقلاب بحسب راد انشاء  
 في الفرضية المستفيدة من كل نوع في كل اشارة من ذلك ذكر جنس الجنس في كل العبد وطلعتا قديمة والنوع بالان  
 هذا التحقيق المفهوم ان اشكاله والادب بالذات النوع الاعنى في المعنى المذكور في جنس النوع في جنس النوع  
 ويكون مواها بالان بكونه قديمه بالانها انه يوجب قياما بضافته الى العبد فيمكن احرازه اعتبارا بالان بكونه قديمه  
 استغناء عن الاعمال بالان بكونه قديمه بسلطنة من غير ان يوجب ذلك في الاعمال التي يوجب قيام العبد بالان بكونه قديمه  
 على المركب من عين وعرض قائم بذات العين والسير المربى من الحسب والهيئة العارضة لها بسبب التعلق فان يصدق  
 عليه ان يمتنع بنفسه غير ان يمتنع بالغير شئ لهو مع عدم صدق المعرفة عن قيام العبد على المشهور انه ليس له كيف  
 يصدق عليه القيام بالذات المختصة به وبما شرفا ان يصدق ما قيل في دفع هذا النقص من ان الوحدة النوعية  
 معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والكلوة المفروضة انما هي من اجتناب عقدين لان هذا الجواب بانهم  
 لو قرروا بالاعتبار في النوع في العورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين شيكون  
 انقص ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بما مقصودا انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات كما يصدق  
 المعرفة ان يمتنع بالعين وهو ليس بعين في ذاته في اعتبار الوحدة النوعية في التقسيم كما لا يخفى وانما في ذلك  
 كما بعضهم هم هو الى ان عين فانه عبارة عن اجزاء المخصوصة التي اعتبر العقل وضع هيئة مخصوصة من عتبات  
 اكون الهيئة معقولة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الوجود واجبة الاشكال المذكورة انما هي  
 ان لا يكون له في ذاته واسطة في العرض والغير لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزءه الذي هو العين كما ينقص  
 فقام العرض ان لا يصدق على ذلك المركب بغيره بسلطنة موضوعه بل بسلطنة جزءه قوله ليس العرض غير جزء  
 انه اعلم انه قد اشارت به فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسر  
 السيد الشريف في شرحه بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارع فسر بالان بكونه وجود العرض في نفسه هو وجود  
 في موضوعه في معنى انه ليس بجزء امر اخر غير وجوده وقيل انما يدل عليه لاجل وجوده في نفسه وجوده في نفسه وجوده  
 والغير امر اخر ولذا على انما كان في وجوده اسعدا اسند بان ليس بشئ اذ يقال ان جلاله في نفسه فظاهر



بالحجم وتخل الغاء بينهما يصح المغايرة بحسب الذات وايضا مكان ثبوت الشيء في نفسه مكان ثبوته لغيره  
 كما كثيرا ما يتحقق الدوران والثاقان فان البياض مكشوفة في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان كذلك  
 متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين يمكن الجواب بان عبارة <sup>المشعر</sup> على المتسام كالمشهور والمقصور اتحادها  
 في الاشارة المحسنة فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض انه يعني البعد بال طول والعرض والعمق ما هو المتعارف  
 اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على ما ياقائمة بل المعنى اعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا <sup>التي</sup> في  
 الجسم من ثلثة اجزاء <sup>التي</sup> انما هو يحصل الابعاد بعد المعنى بان يتاثلثان يقع الثالث على ملتقاها فيحصل مثلث <sup>مستطوع</sup>  
 من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالث عمق قوله ليختص تقاطع الابعاد اذ  
 يكون جود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والخط  
 المستدير وكل في قوله ليختص الابعاد الثلاثة قوله سبحانه المتقاطع اذ يعني ان اشتراط التقاطع لا يجب ليشترط الثمانية  
 لحصوله بأربعة اشان يتاثلثان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحجب احداهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على  
 الذي قام بحجبه الثالث فيحصل العمق يتاثلث من اجزاء الارب فيحصل الطول وقام بحجب مناجم فيحصل العرض  
 وقام وعلى ب فيحصل العمق فهذه الابعاد ثلثة احدها من اب والثاني من باج والثالث من دب متقاطعة  
 على نقطة ب وهو الجزء المشترك بينهما واذكرنا في ذلك اختلال عبارة الحديث فان قوله يقوم على وجه صفة  
 لقوله ثالثا كاشف ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل التقاطع وان حصل الزوايا القائمة على هذه الصورة وهو  
 وفوقه اربع فيكون احدها اربع كما في المثلث <sup>الذي</sup> يقال له نصفه كاحدهما بخلاف الموصول الذي يقوم عليه رابع لو يقال  
 ان احدهما لعدم تعيينه وحكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الجزئية صفة له على نحو ما قال الفاضل الجليل في حاشيته  
 ان جملة كثير اياه في قولنا فلان كثير اياه صفة لفلان لا يتقدم الموصول وبان علم الحنفية في حكم النكرة فان  
 تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة وذلك كما علمنا فلا بد ما قيل ان اذا كان احد  
 الجواهر للشيء لم يكن صانع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افادة بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا  
 لاجتماع المقصود من هذا لبيان فائدة قوله رجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقد قد فهمنا  
 حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في المعنى للثبوت وضع لفظ الجسم اذ ان لفظ الجسم يطلق على كل اكد  
 ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه رجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح  
 موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاحه من ثلثة وفي اصطلاحه للمركب من ثمانية ان لا مساحة في اصطلاحه

وان كان نزعاً عن الفاعل بمعنى انه نزع في معنى لفظ الجنبه لم يثبت حقيقة مطلق التركيب ايها التركيب من ثلثة اومثنائية  
فالشايح نفى النزع اللفظي عن الزامه الى الكلام صلاحيه وصاحبها هو ان ثبت معنى انه نزع في اطلاق اللفظ  
بحسب البعض واما ثمة فادمنافاة بين كلامه هذا وقوله اي مطابقاً للواقع اذ معنى ان تقسام الفرض هو فرض  
شيء غير شيء بحسب العقل كذا ومعنى ان تقسام الوهمي فرض شيء بحسب <sup>عقله</sup> التبعي جزيئاً وفائدة ان الزاد الفرض ان الزاد  
ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او كانه لا يقدر على الحاطة ما لا يتناهى والفرض العقل لا يقدر على ثقله  
بالكلية للشملة على الصغرى والكبرى والمتناهى وغير المتناهى كذا في شرح الاشكال في المحقق الطوسي وبعضهم لم يفرق  
بينهما لكن اعادة كلمة في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع تقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الجسم  
ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع تقسام العقل فهو انه امر غير مقسم في نفس الامر فتصوره لا يوجد <sup>نفساً</sup>  
كما يكون تصور مطابقاً لما في نفس الامر كما ان تصور الانسان بوجه التجارية فانه وان كان ممكناً اذ للعقل ان يتصور  
المستحيلات والاعتقالات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقاً للواقع والادلة العقل فرض  
كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضاً عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق <sup>تصوره</sup>  
العقل فيه شيئاً غير شيء لانه غير متضمن في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه  
وبما ذكرنا ان رفع ما قال بعض الفضلاء انه كخفاء في هذه الكلية وفي العلم اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئ في الحقيقة  
في كثير من الفرض فيه منتهى كالمفروض كما بين في محله لان الفرض المتضمن للجزئ الحقيقة بمعنى التجويز العقلي لا معنى  
المقدار المعبر في تعريفه للتمسك اعني ملاحظة العقل لتصوره فانه غير متضمن في شيء من الاشياء <sup>تصوره</sup> على حقيقته  
ولو حل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقل لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه تجويز انقسام محله  
لتجويز اشتراك الجزئ وان لم يكن تقسيمهما متعينين ولعل المحنى تركه لان الاول سبق الى الفهم قوله وان لم يكن  
دقيقاً وان لم يكن وقع منه حصر العين في الجسم الجوهري بالجزئيات ونحوها ان المقصود بالتقسيم حصر العين لا شئ جوهري  
والجزئيات ونحوها لا شئ عندنا فهو خارج عن القسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل اذ معنى كلامه ان المقصود حصر ما ثبت  
وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجزأ لا يدل الدليل على حقيقته وهذا ايضا في  
المعنى اذ مقصوده بيان حلة شئ العالم الجوهري اجزاء المشاملة للوجود والعدم والوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء  
لا يدل الدليل على حقيقته لان الدليل المذكور على سببيهما يدل على حدة شئ له كون جزئ والجزئ الجزئيات  
فلا يدل على حدة لها وما قاله الفاضل المحنى من ان هذه الاربعة هي على هذا التقدير مع الحواشي ان الاربعة هي كل

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي بقوله وهما الحاشية فليس شيء لا الاعتراض الذي ذكره الشارح  
من صفى الدليل عن العالم اما اعراض اجسام او جواهر بالانوار المحل للمد والوجود كونه محجوب او الجواب  
بأن المنة المنوعة بل المقصود هو ثابت وجوده فالجواب الثاني على اعتراضه ان قوله في قوله تعالى  
لا يغفلوا عما مضى من هذا الجواب بان الله تعالى لم يثبت وجوده بغير ما يثبت له في قوله تعالى لا يغفلوا عما مضى  
متأخر عنه ثم ثمة كما يشهد به الفقرة السليمة قال الله تعالى في قوله تعالى لا يغفلوا عما مضى من هذا الجواب  
الجواب غير ان الاستدلال بوجوده كما يشهد به قوله تعالى لا يغفلوا عما مضى من هذا الجواب  
الدليل على حيدرة ولا غفلة في الله تعالى بنائى عز وجل في قوله تعالى لا يغفلوا عما مضى من هذا الجواب  
الدليل على ما سبق ان قوله تعالى لا يغفلوا عما مضى من هذا الجواب  
وجود الجزء بل والكون في الخير فمنها الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شأن  
وجود الجزء بل والكون في الخير فمنها الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شأن  
وجوده مركبا اعترض على قول الشارح ولم يقل وهو الخرج من اجزاء العلم انه بيان مثل هذا العلم وارجو  
قوله واما مركب مجزئ وهو الجسم بما يقال في جسمه المركب الجسم مما تجوز ان يكون المركب حاصل من  
جوهرين مجزئين فلا يكون جسما فلم يلبثت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لاننا نقول الغرض ببيان ان هذا الجواب  
عن الاعتراض الاول يعنى ليس غرض من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة  
الوجود اذ المقصود من اثبات الصانع وصفاته وهو ان يعلم الخلق المعلومة الوجود تقدم بيان حدوثه وتفضل  
من الجوابات لا ينافي مع قوله وحتمال المركب الجواب عن الاعتراض الثاني وحاصل ان التركيبين  
المجردات ان كانت متحدة الا نه لم يدل عليه احد فلذلك لم يلبثت اليه المطر او رده بعباره تعذيب حصرك في الجسم  
مختلفا للجرد ان فان كثيرا من الناس قال لها والتفت اليه واكد بعباره القليل قوله اي مستقيم اه يعنى ان قيل الخط  
بالاستقيم ليس للخط اصطلاح بل هو بيان الواقع اذا لازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على  
تمامها المجربتين والكثرة وجود الخط المستقيم ضرورة ان غاية المماسمة من تلكه يكون منقطعا على السطح فيكون مستقيما  
لا استقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما وغير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عند كل  
وجود للخط بالفعل فزم التناقض في الوضع وهو كون المقدار بحيث يتبين الوطرنه اشارت بحسبه لا نظره ونهايه عاكرا  
له والكرة الحقيقية غير منها هبة في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار  
معناه يمكن ان يفهم بقوله المحذور فما قيل ان وجود الخط المستدير بالفعل لا ينافي في الكرة الحقيقية تلتش شيئا وانما



لونه ممكنا فيكون موجودا داخل تحت الافتراضات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل  
 للافتراق مرة أخرى لم يفترق هذا الخلف لم يكن افتراق مرة أخرى لوجود من الوجود ثبت للملح على معنى وجود جزء غير منقسم  
 قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الظاهر وهو ما سمحي بقوله والافتراق ممكن الى النهاية فلا يستلزم للجزء كانه  
 اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات صدق الله تعالى فلا ان يوجد كلها فثبت الجزء  
 قال بعض الفضلاء ليس معنى قوله الافتراق يمكن الى غير النهاية انه يمكن خروجه الانقسامات المتناهية من  
 القوة الى الفعل لان يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان لم يطهرها ان التطبيق بل المراد انه من شأنه وقوته ان  
 ان يقبل الانقسام دائما ولا يتهي الى الحد كما يفرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا  
 يكون كل مفترق واحدا جزا لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراق مرة أخرى خلاف المفروض انتهى والى ان يطهر  
 بطلان خروج الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بافتتاح احتمال الجمل المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية  
 في الخارج بل لا بد من ان التطبيق ان الفلاسفة اشترطوا في جريان التجميع والترتيب حتى جرد ووجود الحركات الغير المتناهية  
 على التتابع في النفوس المفارقة على البدل ان عدم الترتيب اذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية  
 في الجمل بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيخرج خروجها من القوة الى الفعل جمعة او متعارفة على انهم  
 ورم يكون كل مفترق واحد جزا لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الا ما يقول انه اقلت النقطة اذ حاصلا انهم صرحوا  
 بان النقطة نهاية عارضة للحظ الاول وبالذات فلا يوجد بدونه اذ لا عرض والذاتية الشيء لا يوجد بدونه ولا بالغير  
 والكثرة على ما مر فلا نقطة فيمكن ما بالتماس جزء لا يتجزى قوله تلك القضية مبهمة اذ يعنى اقول النقطة نقطة  
 نسبة مبهمة في قوة الجزئية لاكمالية فالنهاية احد سطحي المحرط المستند الى معنى السطح المبتدى من القاعة المستند  
 الى النقطة في جانب الارتفاع كذا امتدادية نقطة بلا خط وكل مركز الكثرة والذاتية نقطة بلا خط فجزء لا يكون ذاتية  
 سطح الكثرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل مرانه ان نقطة في الكثرة كما الخط والمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل  
 فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها غير ان يخرج من مكانها نقطة غير متحركة كما يقابل الكثرة  
 والخروط شكل محيطه سطح احد قاعه والاخر ممتدة فيبقى عليها الشيء النقطة هي نفسها فان كان مستند الى شيء  
 ومستند الى اخر فمفصلا قوله لانه في الاخرة لا يعنى ان ثبات الظهور في الصورة يردى المعنى حشر الجسم لان الحشر سواء  
 كان تجسيم العجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العلم انما يكون في اذ الاخرة فبنا في استمرار الاول وعدم استمرار  
 وهذا الى ما قيل في بيان ان هذا لا يكون لا يتفرق اجزائه لا متنازع وجود كل من الهوى والصورة الجسمية

والوعية بلون اخرى فلا يكون الخش مجزئاً بل باستقاء الصور والاعراض الشخصية والاعراض العامة  
 لذهن البيان انما يتم على تقدير تمامية اعتناء احوالها ودراسة القادح والادلة واما ان يعزى الى  
 المتبادر قول الملبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه مجازة عن كثير من اصول الهندسة التي  
 عليها واصحركه السموت لكن دله واما للتداول في الكتب للتعرفه غير مبني عليها ويمكن ان يتكلم بان تولد  
 من اصول الهندسة عطف على قول قدام العالم وقول الملبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى  
 والصورة التي يودى اليه القدر ويستتجى عليها واما الحركة فان واما حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستندة  
 وذلك مبني على ان يكون للسافة مركبة من اجزاء لا يقترى بان يتصل واحد في انفسها على ما بين في محله قوله قيل  
 كما ان حركتها انما هي ان كانت ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقربية انه قسم من قسامه والصفات ليست  
 ممكنة لان كل ممكن محادث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخرجها بقوله ويجد  
 في الاجسام لكن يرد عليه يلزم ان يكون الصفات لجهة ادلا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا  
 انها قديمة واجبة لكن لا تضاف ولا تغيرها بل ليست عينها ولا غيرها ولم تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستمر محض  
 قوله واما لانها عرض بمعنى قيل قوله ويجد ان اليمين تمام التعريف على هو حكم من احكام العزم عن شئ ما لم يجر في  
 كل الصفات اخلت في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لا محتاجها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى  
 القيام بالذات هو التغير بنفس ومعنى عدم القيام بالذات عدم التغير بنفسه فان لا يكون متغيرا بالصفة او غير ان  
 كما لا حراف في عدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام  
 بالغير لانه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكر السيد السند في شرح الحواشي فلا يصح اخرجها عنه ولا  
 ممكن حادث بل لا يكون صدوره بطريق الاختيار والصفة صادرة عن بطريق الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض  
 المتأخرين فوهمها في العرض لا يوجب الاطلاق العرض عليها لانها مخرقة المقصود اطلاقاً شائع في الحد ولا يوجب  
 اطلاق العرض على صفاته تعالى في ماله وادبها اذ في الشارح فكيف يتدبر فيها قال الفاضل الجليل في توجيهه لان  
 اعراض محدثة في ذات تعالى كما ذهب اليه الكرام في الجواب عن الشرح في هذا التعريف تعريفه الصفا فلا معنى  
 محله على هذه الكلامية قوله ذكر في شرح التجدد قال بعض الفاضل المذكور في شرح التجدد ان الاعراض المحسوسة كالجسم  
 الى اكثر من معنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالانحياز والتركيب على ما ذكره في القادح  
 ذكره الشارح من ان ما لم يعد الاكوان من الاعراض لا يوجب تخيير الجسام بمعنى انه لم يجر عارضة تعالى بمخلقي غيرها وان كان

يمكن فلا منافات بينهما لان كلام شرح البحر يرد في انه مكان وكلام المشايخ في الوقوع قوله والثاني  
 مستند له يعني اننا نستدل في حدث السحاب بان العرض لا يغير ما بينه والذات ان البقاء معنى  
 قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا بط لكون تركه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للمشيخ الذي يفرق بين  
 تارة عند غير مرتين حدثا بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما  
 من الزمان حتى هي غير باقية قوله اذا القصد الى الجاد الموجوده يعني ان المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قد  
 كان القصد الى الجادة حال وجوده القصد الى الجاد الموجوده بالضرورة لانه تحصيل المحاصل فلا بد ان يكون  
 مقارنا بعدم الوجود فيكون اثره اختيارا حادنا قطعيا قوله واعرض عن المصاد ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذ  
 تقدم القصد على الوجود بحسب المقارنا بعدم الوجود وهو لم يجوز ان يكون تقدم القصد  
 الفاعل على الوجود بحسب المقارنا كما اشرقت الى الجاد عليه كذا في غير مقارنا القصد للوجود بحسب الزمان اذ كان  
 بين المقدم واللاحق والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنا الى الجاد له بحسب الزمان ولا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد  
 عليه بلزما وكذا القصد الى الجاد والوجود لعدم كونه موجودا بوجوب قبل هذا الجاد كما لا يلزم شي من تقدم  
 الى الجاد عليه وانما قيل القصد الى الجاد على شي ما يكون مستلزما للعدم وهو قصد الواجب على تقدير احراز القصد  
 التام في معنى قصد احد منافاته مع تقدم علم الجاد والوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصد بعد الزمان  
 الى سبابة مستقلة لا كانت بالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصد يلزم بحسب الزمان فلا يلزم حدث  
 اثره واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه ما ان ايضا فيكون اثره حادثا قطعيا قوله اي استمرار الوجود لا يطرأ عليه  
 العدم وانما خبر التقديم به لا التقديم بمعنى عدم المسببة بالعدم ليس مقطوعا بالاثبات لانه مفروض بل القصد  
 ما ان التقدم ينافي العدم فالحاصل انما يطرأ عليه عدم ان يكون في الجاد لو كان قد يما فاما ان يكون واجبا  
 لذاته وسميته عدمه ومستندا الى الواجب لانه بطريق الجاد والمستندا الى الواجب لتقديم لا يطرأ عليه لعدم وكذا  
 لزم تخلف المحلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اليه بطريق التقديم على التقديم انما يستند  
 تخلف المحلول عن العلة التامة لو كان في التقديم مستندا الى الموجب بلا واسطة وبواسطة بشرط قديمة  
 كغيره لا يجوز ان يكون استثناءه اليه بتوسط شرط عاثة على سبيل المتعاقبات يكون وجود كل منها شرط  
 لوجود ذلك المستند ومحل الوجود الاخر غير متناهية في جانبها حتى متناهية في المستقبل فيكون يكون في  
 المستند قدما لعدم مسبقية عدمه عليه ضرورة محققه فان اذ نعت الماضية الغير المتناهية تقصر على التامة اعني

من تلك الشروط ان يكون مستمر الحيز ان يطرح عليه العدم بان يتحقق شرط وجوده الذي يتحقق اليه جميع شروطه تبعاً  
 شرطاً آخر لا يكون شرط الوجود فلا يلزم مختلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جازم فقولك ولا يلزم  
 قدمه بمعنى لا يلزم اسم الوجود ولفظك مثلاً بان يكون سكوناً يذهباً عن الوجه القديم بتوسط الحركات  
 الجزئية المتعاقبة للفرضية من مباديع الزمان في جانبها في جانبها بان يكون كل واحد من تلك الحركات  
 الجزئية شرطاً لحصول سكون زيد في الزمان الماض فليس سكون زيد غير مسبوق بالعدم للتحقق لجميع الأجزاء  
 الماضية الغير المنتهية ضرورة تحقق علته عن الوجه القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المنتهية  
 ولا يكون مستمر الطرأ بالعدم عليه بواسطة انتفاء شرطه عن الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات التي  
 هي شرط وجوده بتتابع حركة الحركة ليست من شروط وجوده والفاضل المجلد في هذا الزمان من مباح صلبه انما  
 ان يكون في ذلك الحادث الزمان مستنداً الى القديم بتوسط استعدادات شرطه غير متناهية فلا يكون المستند  
 الى الوجه القديم قدما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان معنى القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئاً اذا القديم بعد المعنى  
 والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسر الحاشي بالمستمر بانه تسليم مدعى للعدل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزمان  
 وقد اعترف به بقوله كانت بطله برهان الا يعني انك انما هي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة ومجمعة  
 بطله برهان التطبيق على سيرة ارباب الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط متناهية الشرط ليكون استناداً الى الوجه  
 بلا واسطة فيكون قدماً مستمر احر يكون كل ما هو مستند اليه بتوسط ايضا قدماً مستمر احر يمكن الزوال ضرورة  
 امتناع مختلف المعلول عن علته التامة فنثبت ان كل ما هو مستند الى الوجه القديم مستمر قوله نعم يرد ايقال ان  
 يجوز ان يكون القديم مستنداً الى الوجه القديم بتوسط امر عديم ثابت في الزمان لعدم حادث من ذلك  
 المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرح عليه العدم بزوال شرطه عن ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما  
 كان لا سبباً لجميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء سببها <sup>الاول</sup> علته حتى يلزم عدم الوجه القديم اجاب عنه  
 بعض الفضلاء بان ذلك الامر العديم لا يمتد الى الوجه القديم بالذات بلا واسطة <sup>الاول</sup> فسر انفسه العديم  
 بهاية او الى المتعاقبات بالذات اياً ما كان عتق زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فخط واما على الثاني  
 فلا زوال له لا يتصور الزوال تلك الوسائط الغير المنتهية وزوالها سينتظم وجود امور غير متناهية <sup>الاول</sup> فسر  
 ببرها التطبيق انتهى كما وفيه بحث لا نالها الا بالعدم فيحتاج الى علة فالاعدم عن علة تابعة الى سببها عن  
 الاحتياج على اذهاب المليون الحدوث هو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان عليه الاحتياج الى سببها



الحكماء لا يخرجون الجدل كونه بحث المحقق على ما ذهب إليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون  
 تلك الشبهة احد مئة اعلال للاضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله لوقيل  
 يعني لوقيل بدل قوله فان كان مسبوقا لكون اخر في ذلك الخبر فان كان مسبوقا لكون اخر في خبر آخر فحركة والا فكون  
 لغيره وسوال المحقق في ما يحتاج من الحركة والسكون الاتي بقوله فان قيل لانه لم يكن داخلا في السكون كان  
 معنى قوله وان اورد ان لم يكن مسبوقا لكون اخر في خبر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا لكون اخر كما في الخبر و  
 او كما يكون في خبر كقول في ذلك الخبر هذا الكلام يرد عليه يلزم عدم اعتبار اللب في السكون وهو خلاف العرف  
 والمفتة ولذا اخرجها الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث لا يعني برج على هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض  
 من المتأخرين والسكون عبارة عن مجموع الكونين اذ ما حدث في مكان واستقر فيه الغير انتقل منه في الاثنى والثالث  
 الى مكان اخر لم ان يكون كونه في ذلك الحادث في الاثنى والثالث جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع  
 الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمت الحركة عن السكون بالذات بمعنى ان يكون  
 الساكن بالذات فان سكونه اعني ان كان الثاني شائرا في الحركة وذلك لما لا يقول به احد وبما حرمنا في النسخ  
 ما قيل في المقصود من قول الشارح ومعنى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل يحمل على المساحة ولما  
 ما ذكره فلا يرد ما اوردته المحقق بقوله ويرد عليه ان مقصود المحقق بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف  
 الظاهر بان يرد على ظاهرهما المعترض الحق ما ذكره الشارح فلما حملهما عليه لم يرد على تقدير حملهما على ذلك  
 وانهم ايضا ما قيل ان اكثر ان الشئيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزها بالذات عن الاخر وان الابد بالذات متمايز  
 الذاتي لا اعتبار لنفس الذات لا بالجزء فذلك هو واجب في الحركة والسكون كما تصرح منهم به اذ دليله ما بعد تمام  
 بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انها لا تمايزا بحسب الوجه الخارجي بان يكون متحقق كل منهما في الخارج  
 ممتازا عن الاخر فاذا يلزم من ان يكون الشئ في الاثنى والثالث متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا  
 به احد قوله ولما في الحركة كون اوله هذا يعني ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا لكون اخر اه  
 قوله وهذا ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحا عند تجرد الاكوان بحسب الذات على ما هو مدعى في الشبهة  
 من عدم بقاء الاعراض اذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان فحينئذ اشكال ايضا في كلام  
 لكون الكون او كونه انما لعدم تعدد مفهوم الاثنى في تعدد ما ثبت الى الذات وكذا يلزم اذا اخذت في  
 واستقر فيه ان يكون في الاثنى والثالث حركة لعدم كونه في مكان ثان وكما سكونا لعدم كونه في انيا وانما

الى مكان واستقر فيه اثنين يلزم ان يكون كونه في الزوال الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا يحق  
 ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الزوال ان كان برج على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقاءها يلزم ان  
 يكون الحركة والسكون موجودين لعدم استحقاق الكونين في الوجود للهم الزوال يقال يمكن في وجود الكل  
 وجود اجزائه ولو على سبيل التقابل قلنا اقلبت جوارحه اذ يعني ان ما ثبت قبل ان القدم مينا في طريقان  
 لعدم وجود الزوال لا يستلزم وقوع الزوال بوجوده ان لا يخرج من القوة الى الفعل فخرجوا ان يوجد سكوت  
 قد يمستقر في الوجود مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حذو ثقله قلت جوارحه اذ يعني اجزاء الزوال ان لم  
 يستلزم طريقان لعدم كونه يستلزم سبق عدمه عليه لان القدم مينا في طريقان لعدم مطلقا اي  
 بالفعل وبان كان كان في القديم ان كان واجبا لذاته فطانه يستلزم عدمه مطلقا وان كان غير المستلزم  
 بالاجزاء بسطة او بلا واسطة فلا يمكن عدمه يستلزم امكان عدم الواجب امكان تحلف العلول عن علته  
 الشاملة فواجب الزوال السكون يكون مينا فيا بعدد فيكون مسبوقا بعدم فيكونا مثلوبه اي يستلزم  
 جواز الزوال سبق لعدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريقان لعدم كونه  
 ان هذا ان يتم فيما يكون منافاة القدم لعدم ذاتها كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله متنا عا ذاتا فلا يمكن والاصح  
 اما اذا كانت منافاة بالغير كما في القديم المستلزم للحجب القديم فلا يجوز ان يكون عدمه مستنعا بالغير ويمكن ان لا  
 نعم لو ثبت ان ما ثبت قد لا يمتنع عدمه بالذات بآثار ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه  
 المتأخرين لم يكن ثابت قوله والاستدلال بان الجوارح لا تتغير الا بوجود الجرد متعم اذ لو لم تكن الباري الجرد  
 لكن التالي بطول القدم مثله اما الملائمة فظة واما بطلان التالي فانه لو تشاركه لامتناع تقدير اخر فيلزم  
 التركيب في ذاته تعالى للمستلزم للمكان وهو محم وتقرير الجواب ان لا تم ارجع المشاركة تستلزم للتركيب كانه متشارك  
 في العارض السلب في معنى الجرد عدم الحيز والمشاركة في العوارض خصوصاً في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون  
 حقيقة بسيطة متنازعة عا عدة بالذات مع مشاركة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه مشترك في امر ذاتي فلا يلزم ان يجر  
 الا متنازعة ايضا اذ ان حتى يلزم التركيب الجواز ان يكون متعين على خارج عن حقيقة علمه على هذا للتكامل  
 ان تعيين الجواب امر على ما بين في محله قوله ومنها ما يقال ان دليله اذ تقريره ان الحجرات لا دليل على  
 وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب فيه والجردات يجب فيها اما التسعفي ما بطلان ذلك على وجه  
 واما الذي فلا بد ان لا ينفصل بجان ان يكون محض تباين في شاهدة لا نراها وانها سفة مطعة وتقرير الجوارح لا ينافي

فإن الدليل يلزم والمطلوب لا يرد وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء الملازم لجواز كونه أعم فليجوز أن يكون  
الشيء متصفاً مع عدم الدليل عليه كالعصاة مع عدم العلم قوله على أن أحاصله أن لا يرد بقوله كالدليل على وجود  
الجرد أنه لا دليل في نفس الأمر معناه لأن عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر والبرهان لا دليل عندنا في العلم  
لكن لا يفيد وجوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الأمر فلا يكون الجرد مما لا دليل عليه ليجب نفيه قوله وعدم  
حضور الجبال إلا جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدلول لما علم عدم حضور الجبال انتفاء  
هذه فاجاب بأنه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والآن العلم به استدلالاً بقوله حديث  
سأول العرضين يعني القول بحدوث العرض على خلاف المضاف والمتراد حدث سأول العرضين يعني  
العرض وهو لا يكون حدثاً معلوماً بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جسم العرض  
يلزم المصادمة لا جبروت بعض العرض دليل حدوثه عيار وجب فيها دليل حدوث جميع العرض  
ويكون حدوث بعض العرض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في جميع قوله في حدوثه أي إذا كان المتراد  
حدث باقي العرضين يكون حدوث بعض العرض كالحركة والسكون مثلاً دليلاً وحدث البعض الآخر  
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالعرض القائمة به فلا مثلاً دليلاً فلا مصادمة عندك أنه لا حاجة إلى  
المعادن لأن الأمر أن يكون حدث بعض العرض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل  
دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً على  
حدث الأعيان حدثها دليل على حدوث جميع العرضين حيث كونها قائمة بالحدوث فاللزم أن يكون حدث  
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليل على حدوثها المعلوم مرجع حيث كونها قائمة بالحدوث قوله  
يرد عليك المطلق أحاصلاً لحدوث كل الجزئيات فما يستلزم حدث المطلق إذا كانت متناهية في جانبها حتى  
من تحقق البداية لم تحقق البداية لمطلق ضرورة أنه لا وجود للمطلق في الخارج إلا في ضمن الجزئيات أما إذا كانت الجزئيات غير  
متناهية في جانبها حتى فلا المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئ له بداية فيأخذ من تلك الجزئيات أي حيث يقع  
حكم ذلك الجزئ اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب أن يوجد هذا الاعتبار كلها أيضاً  
اعني عدم البداية وحيث لا يلزم حدوثه لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما  
قوله ولا استحالة في اتفاقه جواب سؤال مقدر كانه قيل أنه يلزم انتفاء الواحد بالتقابلين اعني البداية  
واللا بداية وهو نبط وحاصل الذكر التقابل والمطلق بالمقابلة لا جاز تجبب احتمال الحيثيات والاعتبارات

انتفاء  
الدليل

فان الحيوان متصف بالصفات لا لا صفات باعتبار الحيزان المختلفة من كونها ناطقا ولا ناطقا قولنا ايضا  
 لوصفه نقض اجمالها اصله انه لو استلزم ببدلية كل واحد من الخبريات بداية المطلق لاستلزم نفي بكل  
 واحد من الخبريات نهاية المطلق وليس كذلك والاشهر ان لا يوصف نعيم الجنان بالنهاية ضرورة ان كل جن  
 يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون انه بما حورنا ظاهرنا ما قيل  
 ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس الفارق لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعوق عدم  
 تنهيهها انه لا يتبين الى حد لا يوجد بعد متناهيا لحد الحركات فان الوجود منها بالفعل لو متناه غير  
 متناه ليس ينبغي وذهبت الفرق لا يفيد في دفع النقص المذكور كما لا يخفى قوله والاصح ان يقال ان الخبريات  
 على السؤال الثالث بان الخبريات للوجود من الحركة متناهية بناء على هار التغطية فان جاء في القول الوجود  
 مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمع مرتبة او غير مرتبة كما ينبغي انشاء الله تعالى واذا كان جميع الخبريات  
 في البدلية يكون المطلق كذلك فيلزم حدثه قطعاً قوله خصه بالذكر ليعني خص المحييم بالذات لانه لا يخلو عن  
 فيه المقص دفع كلامه لا بيارا محيية والا فمهاية الخبريات في شغل الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يمتلئ الجسم  
 فقط قوله ان قلت الصفة وكذا انه متم للملازمة وحاصله ان لا يفرق ان لو كان جائز الوجود كان من جملة العلم  
 وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا للواجب لكن لا يجوز ان يكون له الجائز الذي يستند اليه المحوادث صفة للوجود  
 تمام مجموع ذات الوجود صفة فان كلامها جائز الوجود ضرورة احتياجه الصفة الى الذات كما كان الجوز هيئته  
 امكانا بالكل وليس امر حيلة العالم لعدم كونها سوى الله تعالى اما الصفة فقطه واما المجموع فلا بد لغير الذات  
 والصفة وهي منها ليس غير الذات فلا يكون للمجموع ايضا غيرا ولا انه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا  
 لا يضرنا انه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايرا للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم للذات اعني ثبوت وجود  
 الواجب تعالى وهو لا زور سوء ينتهي سلسلة الحدوث الى الابد والصفة او الى مجموعها ضرورة ان تتحقق الصفة  
 وكذا المجموع بذات الذات مع قوله وكلامنا في الجائز المبادى اى المقص باللفظ في قولنا اذ لو كان جائز الوجود  
 الجائز المبادى والمغاير للواجب لا شك في صحة الملازمة مع فقوله هذا لا يضرنا دفع اداة النقص وقوله وكل  
 منا لا يخبر به اثبات الملازمة المنعقدة فقد مرتبة الجواب من قال انه جواب ثانى اثبات عدم سبقه  
 في الجواب اجاب بعض الافاضل بان لا يفرق بينهما مع وجود لا نهم لم يقولوا بامكان الصفة لما لا يمكن محله  
 عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يفرق مادة الشبهة كما نهاذ لم تكن ممكنة فلا يخفى لو ما ان تكون لمحبة لذاتها لا يفرق

واجبة لذلالتها ولا لغيرها علم ما ينبغي من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها ومن يدان انه لا  
 انه اذ لم يكن محادث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم يميز ان يكون  
 واجب الوجود لذاته ولا لغيره فلا بد من التخييل والمأذكرة المختصة على هذا الحقيقة قولاً بامكان الصفات كما لا  
 يخفى وما ذكرنا ظاهر ايضا كلكه ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المبدأ بقوله اذ لو كان جائز الوجود لكان  
 الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى  
 ما يعظم به الصانع من جملة صفاته تعالى انه يرد من المنع المذكور بان لا يرد انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات  
 جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لانه يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهى ان المقصود نفي كون الذات  
 الجائز الوجود محدثا للعلم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه انه يبين ان اريد بالعالم  
 في قوله لكن من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائل بان لو كان جائز الوجود لكان  
 من جملة العالم مستلزما بان يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم معنا الكبرى المندلول عليها بالافتاء  
 في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثية لما ثبت حدوثه لا  
 الجميع كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحيز لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون  
 محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه واشتراط المحضى الى المنع الاول بقوله يجوز ان يكون  
 مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصير كونه محدثا لذاته القصير على انه من الشرطية الى الثاني تقصير فلا تكن  
 من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبنى على نفي المجزئات ليس يتأمر لعدم تمامية نفي المجزئات كما مر وكذا الجواب  
 بان هذا المنع لا يضرنا انه اذ كان جائز الوجود يجب انتفاءه الى الواجب له مكانه فثبت الواجب كان  
 مقصداً للمحسوس ان الاستدلال بطريق المجزئات غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه  
 انه يصلح لذلك وما ذكره المحجب استدراك بغيره ان مكانه لا كونه في سلامته وعدم ورود المنع عليه لكان  
 بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازماً ما وجوده فلا بد له الوجود لا يكون  
 معدوماً بالافتاء وما حذرته فلا بكل محله حدث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا التاميم اذا ثبت ان كل  
 ممكن حادث وودونه خريطاً يقتضاه قوله وحمل المجزئات على المجزئات لا على المتبعضات المذكورة في المتن  
 ذلة والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحادث بالذات فيصير حاصل الاستدلال بالذات اى ما يكون مخبراً  
 العلم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصله للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فيصير محذراً بالذات لشيء منه لحدوث إجماله إلى العلة مما أيسر أعله كلامه الشارح  
 قوله ضرورة امتناع الصريح في البرهان هو أنه لا بد من استناد المحذرات إلى محدث مطلقاً سواء كان بالذات  
 أو بالغير لأنه لا ضرورة لكونه لا بد من استنادها إلى محدث مستغنى عن الخبر فلا ريب من مبنى على إطلاق الشرط كان لوقوع  
 المراد ذكره ليعني الإقبال لو كان جائزاً لوجوده ليعلم محذراً للعالم ولا حاجة إلى قوله لكان من جملة العالم ولا ضرورة  
 يكون الاستدلال عائداً إلى الطريقة المذكورة فلا يصح قوله وهذا قريباً من هذا تقرير كلام المحقق على ما سمعته من  
 الاستاذين يرد عليه قول المحذرات على الحدوث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى مدعيها  
 إذ يصير المعنى المطلوب المستغنى عن الغير هو الذات الموجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات  
 ولا يحتاج إلى استدلال وقال الفاضل الحلبي يعني محل الحدوث قوله والعالم بجميع اجزائه محدث  
 على الحدوث بالذات فيصير محصولاً لاستدلال أنه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزاً  
 الوجود محتاجاً إلى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصححنا بالذات ذلك العالم ويندفع العجز عن  
 المذكور لأن جائزاً للمباين التوحيدي أن يكون من العالم المحذرات بالذات سواء كان حادثاً زمانياً أو قد يمازها  
 يسأله كرهه الشارح وإن جاز نظر إلى ظعبارة المصحيث صرح هناك بأن المراد بالحدوث الخارج من  
 العلم إلى الواقع يعني أنه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه فيه التوحيدي لم يقولوا بالحدوث بالذات  
 على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله إن هذا معنى التقديم والحادث بالذات على ما يقول  
 الفلاسنة وما أخذ للتكوين في الحادث فالوجود بلاهة أي يكون مسبباً قار العلم والتقديم بخلاف التوحيث  
 المذكور ليس صحيحاً لأنه كما يسأله كلامه الشارح قوله والشيء كإيدل على نفسه يعني بوجاهة الوجوه كان من جملة العالم  
 كما من جملة العالم ليدل على وجوب المبدأ للعالم اسم لما يصير كل جزء منه دليلاً على وجوب المبدأ لكنه لا يصير دليلاً  
 على وجوده إذا انتهى إلى وجوده ليدل على نفسه فلا يكون مسبباً ومدلولاً للعالم إذا كان وجوده أي حين عدمه  
 على نفسه لا يعلم فإذا لم يكن من العالم لم يكن مسبباً له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان  
 جائزاً لوجوده من جملة العالم فيلزم حين كونه مسبباً أن يكون مسبباً وإن يكون من العالم وإن كان  
 منه وزناً لا نفس فيجوز أن يكون معنى قولنا إذا لم يكن من العالم أنه لا يكون حين كونه مسبباً ومدلولاً  
 العالم لأنه هو علة ودليل إذا لم يكن من العالم لا يكون مسبباً وقد كان عليه كونه مسبباً ومدلولاً للعالم لأنه  
 هو علة ودليل فيلزم حين كونه مسبباً أن يكون مسبباً وإن يكون من العالم وإن كان عليه كونه مسبباً فلا يكون

مبدأ ومدرك للعالم وعندى ان الاول ظهر الحروب الى العلم وفي بعض النسخ بدل كلمة اذ قوله اذ  
 لا يكون والف اصله والمعنى انه اذا اريد على نفسه يلزم ان يكون مبدأ للعالم <sup>ط</sup> كلا القديسين  
 يلزم التناقض لعرض كونه مبدأ للعالم ولا يخفى انه يعنى اذ لا معنى للتوريد للتحقق لزوم كلا الامرين  
 فلا فائدة في ايراد كلمة ح في الملازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة لحدوث الاحاصل  
 الاول مبدأ للعالم لو كانا من جملة العالم الذي هو صحت فلا يصح مبدأ له والدلك ان الشيء  
 عليه نفسه كونه محققا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كانا من الكان محجلة الممكنات فلم يصح مبدأ لها  
 قوله ووجه القرب اذ لا فرق بينهما الا جهة الحيز والتمسك بالثبات اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال  
 التسلسل اى يعنى معنى ابطال التسلسل قامة دليل ينجم بطلانه سواء اقمهم على بطلانه او كما اذا كان معنى <sup>ط</sup>  
 ما ذكر عنى قامة دليل بنتيجة الا فالتمسك في اثبات الواجب بحد دلالة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل  
 بنتيجة بطلانه فيكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا قامة دليل ينجم بطلانه هو متحقق فيكون <sup>ط</sup> قوله الشارح هو  
 يتوهم ان هذا دليل انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب غير افتقار الى اقامة دليل ينجم بطلان التسلسل <sup>ط</sup>  
 كذلك بل هذا الدليل محجة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب اقامة افتقار الى اقامة دليل  
 بنتيجة بطلان التسلسل فلا يكون ليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام  
 وما ذكره الشارح بقوله بل هو إشارة الى الحدولة بطلان التسلسل لما يفيد ان هذا الدليل مستلزم ومنهجه لبطلان التسلسل  
 الاحتجاج في اثبات الواجب الدليل الى ابطاله <sup>ط</sup> فذلك هذا الدليل اذا كان إشارة الى الحدولة  
 اقامتها بنتيجة بطلان التسلسل يكون افتقار اليه افتقار الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل اى يعنى في اختيار  
 الشارح لفظ ابطال في قوله بل هو إشارة الى الحدولة ابطال التسلسل وان يقول بطلانه إشارة الى  
 ان معنى ابطال اقامة دليل ينجم البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يعجز <sup>ط</sup>  
 المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل إشارة الى الحدولة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساد  
 لان هذا الدليل لم يعم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انما اقامة ادلة اقامتها بنتيجة بطلان التسلسل  
 انما يلزم الغشاء للمذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من الحدولة ابطال التسلسل وليس كذلك فالمراد بعبارة  
 في انه إشارة الى الحدولة ابطال التسلسل وكشفه فان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب كينا في  
 كونه إشارة الى دليل قيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به





قوله وهي كذا كذا إذا العلة لا تكون الرحمة. لأن الكمال في العلة الموجود هو محض اجتماع  
مع العلول فيكون الدليل المذكور مختصاً بالوجود المجردة أيضاً قوله وهذا البرهان الذي بهان التطبيق يتم بطلان  
فيما بين العلة والعلول المجردة في الوجود أما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلة والمعلول أو وصفاً في الوجود  
أو غير مرتبة كما في النفوس في التعاقبة كالحركات العقلية والديه هي المكنون والمكالماء اشتراط الاجتماع والترتيب  
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب الاجتماع قوله وبه يبطل علم تنامي النفوس الناطقة أي برهان التطبيق  
من تنامي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب إليه أرسطو ومن تبعه حيث قال النفوس الناطقة قديمة بالوجود  
المتعاقبة أزلاً وأبداً واحدة متحدة لا بد من الذي هو شرط فيضللها من لبدء القديم والمفارقة عن الأبدان عن  
متناهية لا تنامي البدن التي فاضت عليها الاستنادها إلى اقتضاء الدوران العقلية التي كانت هي في استحالته  
في علم تناميها أما البدن فلا ينفيها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات في أما النفوس فلا ينفيها وإن كانت باقية  
بعد الفراق عن البدن فيلزم اجتماع الأمور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينها ما ترتبه طبعي ولا وصفي وإلا  
قيد بالمفارقة عن البدن لأن المتعلقة بالبدن متناهية عنده أيضاً لا تنامي البدن ضرورة تنامي البدن بعد  
قوله لا ينفيها مرتبة دليل قوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق عدم تنامي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير  
اشتراط الترتيب في جريانها أيضاً ذهب إليه الحكماء وإنها وإن لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب  
إلى الزمنية التي جازت فيها الترتيب لأن الزمنية فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنمرض  
جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم من سلسلة إلى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في المسكن كذلك في تطبيق  
بينما على حسب تطبيق الزمنية فأوقعنا زاء كل جزء من التام جزء من الناقصة لهم كون الناقصة كالم  
والأفليس مرتبة كما قلنا وما ذكرنا بعض الفواصل يعني ما ذكرنا بعض الفواصل في النفوس المفارقة بهذا  
بتم إذا كانت النفوس الحادثة في الزمنية للتعاقبة متساوية في العدد في تطبيق الزمنية للترتيب فيحصل التطبيق  
لكنها ليست كذلك إذ قلنا حدثت جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الأولى وأكثر في زمان آخر بحسب  
تفاوت البدان المحلوث يحسن وقد يحدث أحاد النفوس في زمنية مرتبة ليتحقق البدان فيها فيحصل  
الانطباق في إذا النفوس انطباق أجزاء الزمان فخرابه أن هذا التمايل على امتناع تطبيق أجزاء الزمان  
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي في الزمان فيكون في انطباق النفوس انطباق أجزاء الزمان الزمنية  
وإن كانت الأجزاء متناهية بحسب قوله الأفراد وكثيرها لأن كل جملة من النفوس محلة في زمان واحد

لان الابدان التي هي شرطها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لئلا يفي بها الابدان  
 في انطباق اجزاء الزمان بحصول انطباق المتناهي من انفسها بالمتناهي وهو كافي في جريان البرهان المذكور  
 كما ان يخفى بما ذكرنا انه في ما قيل من ان لا ينشأ اطلاقهم على قول من ذهب الى انها حادثه قبل حدوث الابدان  
 بقوله عليه السلام خلق الارض قبل الاجساد بالقبول عام لا القائل بحدوث النفس قبل الابدان  
 المليس وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قد منها بالاشخص وعدم تناهيها وبرهان  
 على الوجه الذي قررناه الحشوي كما يبطل عدم تناهيها على هذا الذي استقرى قول القائل بقدم منها بالاشخص فلا يكون  
 وصرفه ولا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدم منها بالاشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في  
 هو اسحق بن ابراهيم فليست عليه كما مر في القول بقدم منها بالاشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في  
 الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهب سرجوا لا يعاين في قوله في في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير  
 مرتبة او متعاقبة هذا عند منكري ان الحمد للحكماء فلا يجري في الموجودات المجتمعة للمرتبة قالوا اذا كانت  
 الاحاد موجودة في نفس الامر مع كونها بينهما ترتيب فاذا جعل الاول من اجل الثاني بالترتيب الاول من اجل  
 كان الثاني بالترتيب الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن موجودا مع انه يتم ان الامور المتعاقبة معلومة لا سيما  
 في كل زمان واحد فكل زمان يفرض المتطابق كما يمكن ان باعتبار فرض وجودها ايجادا فلا تطابق في نفس  
 الامر فيقطع بانقطاع الاعتداء ذكر الامور الموجودة للترتبة الغير المرتبة اذ لا يميز من كون الاول بالترتيب الاول  
 كون الثاني بالترتيب الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الامور باعتبار كل زمان واحد من الامور لكن استحضار  
 النفس الى نهاية له مفقوده من بنفطه واعتداع اعتداء بوضوحه دون ويتم التطبيق من المجملين بمقدور  
 الاستواء وبين احد الخصص في الاول اذا طبق اولها باول الامور كان كافي في وقوع اجزاء كل  
 منها بمقابلته اجزاء الامور كذا في اعصم في نه لا بد في تطبيقه من اعتبار التفصيل اعترض عليه المتكلم بان  
 كما لا يوافق ان يوفق التطبيق على ملاحظة الاحاد مقصودا وجعل كل جزء من اجزاءها بآراء اجزاء اخرى او يكون  
 ملاحظة وقوع اجزاء احد منها بآراء اجزاء اخرى على سبيل الاحكام فان كان الاول يلزم ان لا يكون للترتبة  
 لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه  
 يتم المعذور والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا  
 ان الحكم العقل بعد ملاحظة المجملين محال كما اجابنا باننا ان يقع بآراء كل جزء من اجزاءها بآراء من اجزاءها

ولا يقع ضمن الحول يلزم التساوي على المثالي التناهي قوله فيجري في الحركات العقلية هذا على المتكبر  
 ظاهر فانها الكوانات متعقدة وجود كل مسبوق بعدمه الاخر وما على تحقيق هذه الحكماء من ان الحركة العقلية  
 عندهم معنى الحركة بمعنى المتوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض لا فلك مستقيم في الدل الا لا بد لا يقتضيه  
 اصلا فلا يجري فيها وكذلك الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع استقلال  
 الوهم اي معنى التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في تجريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر  
 ليحصل العقل منها مجتمعة ويفرض وقوعه انطبا بينا فيلزم انما لا يتأخر في نفس الامر واما كان ناقضا  
 فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظو لا في الوجود بل احاد السلسلة الغير المتناهية لا تحقق  
 الا بالاعتناء مفصلا او بالملاحظة الجمالية لا يكون الا حاصلا فيها الوجود واحد هو العلم الاحكام  
 المتعلق بها والذهن لا يقبل على استحضارها لانها نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد فينقطع التطبيق  
 ولا يلزم تناهي الازدياد في نفس الامر بل قد يتحققا فيقال الشاهد المقاصد التي ان تحصيل المجتئ من سلسلة واحدة يقال  
 جزء من الجزء من انما هو مجسم العقل ونحوه فان كفى في انما هو الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء  
 من هذه اجزاء من تلك فالدليل الجاري في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل لا يفرض ذلك الكل على سبيل  
 الصفا او لا بل يكيف ذلك بالشرط ملاحظة اجزاء المجتئ على التفصيل لم يتم الدليل في الوجود المترتبة بمتعة  
 اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل المجتئ في التطبيق وان كان محجبه العقل لكن احاد السلسلة  
 لا بد ان يكون موجودا لانه لايكون المجتئ موجودا ويكون وقوعه كواحد منها بازاء اخرى امر ممكن فيفرض فرض وقوعه  
 الخلف تامل في هذا المقام فانه من الزوال الا قد لم قوله ولو سلم عدم الانقطاع اذ في لو سلم عدم انقطاع اعتبار  
 العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس فردية ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناهي فانه لا بد ان  
 كما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهية دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي  
 ما لا يتناهي قوله ونظيره لا نعيم الجنان فان معنى كائناتها على ما مر من كائناتها في الوجود الواحد لا يوجد قوة  
 اخر من الوجود من يدور متناهي دائما قوله لكن يشك بالنسبة الى العلم الله تعالى الى احاصله ان مراتب الاعدا  
 الغير المتناهية ونسبة الانطباع فيها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لقول على الحكماء والمتنم على قدر التطبيق  
 بل يتناهي في الغير عتبات في الوجود العلمي بعد هذا قوله فامل انما عنده التامل في علمه الشامل انما لا يتناهي  
 اعمدا ان قدرته الشامل انما تشمل كل عتمة وجودا وامكان شغل العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا انتهى



بالفاعل على سبيل التفصيل متمم الوقوع فيكون متناهية بالنسبة إلى علم الله تعالى أن كانت غير متناهية  
 بالنسبة إلى وجودها مفصلة وأعلم أن ماله المقترض من أن عدم تنافي المعلومات ليس بمعنى عدم التقاء  
 الحد على إطلاقه غير صحيح ضرورة أن عبارة الجبريات المتحدثة على قدر تجددها على أهول الأوصاف وكشاه  
 الجبريات المتحدثة التي لا تسمى الحد إذ نعيم الجنان كما يقطع لها عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكون  
 المنصين أي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الحد متحقق ولذا قال الشاعر في شرح المقاصد أن علم تعالى غير  
 متناه بمعنى أنه لا ينتهي الحد لا يتصور فوجد محيط بما لا يتناهى كمراتب الأعداد ونعيم الجنان قوله فيه  
 إشارة إلى معنى في رعاية الوحدة في جوب الوجود إشارة إلى دفع استدراك يتوهم من عبارة المصنفون  
 الله علم الجزئي الحقيقي في ثبوت الوحدة أنه ضروري أن الجزئي الحقيقي لا يكون إلا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من  
 مسائل الفرق بها لا تكون لا نظرية بل مجردة فالله ما قاله الفاضل المحشي مراتب توهم الاستدراك جاني  
 الصفات الزمنية له تعالى أيضا من المحي العليم السميع الفاور هذه الصفات كانت مشبهة في ضمن هذا الاسم فالتحاشي  
 إلى ذكرها من الصفات الكلية والكانت مشبهة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها  
 وجعلها من مسائل الفرق بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع المراد به يعني حاصل الدفع أن الضرري هو ثبوت الوحدة  
 الجزئي الحقيقي في أنه الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة العلم بوجوده لا في أنه لا يكون  
 جزئي حقيقة هذا تقرير عبارة المحشي وانت خبير بأن دفع التوهم بالغاية المذكورة إنما يتم إذا كان المراد بالصفة  
 الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما إذا كان المراد بموجب الوجود مطلقا على ما بينه  
 الشاعر فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به فالنوع المذكور من صفته تلك الأرواح لا بالارادة الوحدة  
 صفة الواجب يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل واجب الوجود  
 مطلقا وثبوت وحدانيته محض إلى الدليل فالوجه أن يقال فيه إشارة إلى التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك  
 في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الإلهية و  
 خواصها وأراد بالالوهية وجوب الوجوب بخواصها الأمور المنفردة عليه من كونه خالقا للأجسام مدبرا للمعاني  
 مستمرا للعبادة قوله وهذا النوع مع دفعه أنه قيل هذا على تقدير أن يكون هو للثان والله مبتدأ واحد  
 منزه بغيره على علم الجزئي الحقيقي في ثبوت الوحدة له ضرورة فلا فائدة للحكم ويدفع بأن المراد وحدته في صفة الوجود بغيره  
 عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتديره لا فواته رد على الكفار الذين اعتقدوا اشتراكهم مع الله تعالى

في الامور المذكرة فاما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي سماه المتكلم في الله خبره واحد بانه الله او خبرا  
على ما في الكشف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرئش يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فنزلت  
بهيمن الذي سماه المتكلم عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما ينبغي قوله فلا يرد احتمال ان يكون  
الا يعني اذا كان المراد بالادلهين الصائتين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الله واجب  
الوجود على ما هو ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التماثل بينهما انما يلزم لو كان صانعيهما قادرين على الكمال  
لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كماله والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا لافاقصا و لا يمكن التماثل  
بينهما انما يقتضي كونهما احدهما معطلا او ناقصا فقط واما على تقدير كونه موجبا فلا يمتنع ان يكون الثاني العاصد  
عنه بطريق الاجتناب في التزام العاصد في الخوض بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التخصيص من القول الى القادر  
ولا يجوز الى الواجب كان مقصودا لئلا يكون احدهما قادرا على الخوض بتوسط شرطه فانه فيجوز ان يكون اختيار الواجب مختارا  
شرطا لاجتنابه بالحققة فكما يختار في المختار يكون الذات الموجبة لاجتنابه في تقريره كذلك اي اذا  
كان المراد بالادلهين الدليل الصائتين القادرين على الكمال فيقول لا يمكن ان يعمل تأمل لانه يدل على ان  
المعنى في تعدد الواجب معطلا والدليل المذكور انما يدل على ان تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو شخص  
من الواجب مطلقا قوله لا اريد فيقال اي لا يجوز للعرض ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدر في  
الا الوجوب على وجه الصنيع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للدعي قوله لا يقال اي ولا يخصم  
المعنى بل يتروك على حاله ويبدل استلزام الدليل بالفضل والاجتناب في نقصان القدرة نقصان موجب فانه انما  
صنها فلا يكون الموجب للمعطاة ناقص القدرة واجب الواجب ان يكون الصانع قادرا على الكمال فلو لم يكن واجبا  
لا يمكن صانعان قادران على الكمال فامكن التام بينهما قوله لكن يرد على البيان ان الله لو كان  
الاجتناب نقصا فلم قلتم بان صفاته تعالى في عدم صاعده عند بطريق الاجتناب فيقال انه تعالى ليست فاعلة  
لصفاته بحيث يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الخلق و لا صفاته  
ليست بخلافه فلو كانا علة في الوجود لكانت علة في الوجود لعلد الواجب لانه اذا كان  
لا يتخلو من ان يكون وجوده من ذاته ومن غيره فاذا اتفق الثابتان تعلقوا بغير الواجب ولد اقال في شرح  
لما قصد استناد الصفات عندهن بشبهة اليه بطريق الاجتناب قوله علة الاحتياج هو الواحد ينبغي  
ان يخصص بها الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلامه لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين ادعيين ان بيان

بوجوب الصفات ٢ بعينها ما عداها بالاول كما ان الثاني نقص مشكل قبل الفرق واختمه لا صفات  
 الواجب كما ان له لا يخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان الواجب الكمال لا يكون نقصاً بخلافه  
 غير الكمال اقول فاضة الوجود على الممكنات خيراً كما ان فيلزم ان يكون بطريقه ان يوجب القول بان كمال الساطية <sup>يقضي</sup>  
 ان يكون الواجب قبل كل شيء وبغيره ما لا يعتد به في المقامات اليقينية على كل حال بخلافه عن الصفات نقصاً في ذاته  
 نعم مجموع كابدله مرجح ليل قوله قولهم سناجحان الاول للنقص الذي في هذا الدليل سناجحان الاول للمفقر  
 الاجمال باليقين لعلكم جميع مقدرة غير صحيح كما انه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه او لا يستلزم  
 المحرعي عدم وجوب السناجحان بالان يقال لو امكن الواجب السناجحان لا يمكن ان يعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته  
 بطريقه ان يوجب احدى صفاته تعالى لكونه امراً يمكناً في نفسه فكل ممكن مقدرة لله نعم فلا يخلو اما ان يحصل  
 كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الذات اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين منه ثم ان يحصل  
 احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم محجر الواجب المتناهي في اللوهمية او لا يحصل مقتضى الذات  
 فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باجانب بعض الفضلاء باننا نحن ان لا يحصل مقتضى الارادة فتوكم  
 يلزم المحر فتنال في لزوم المحر المتناهي في اللوهمية لان ذلك المحر والانسداد جاء من قبل ذاته والمحرك من الذي  
 لا اي اللوهمية بل المتناهي في المحر الذي لا يكون لسد العجز طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي المحر المتناهي في النقص <sup>النقص</sup>  
 اعني من مقتضى معينة وهو لزوم المحر يعني كانه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم محجر الآخر ان عدم  
 القدرة على المنع بالغير ليس محجراً كانه ليس محلاً للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصفة الذي يرى انه تعالى  
 لا يحد على العالم المعلول مع وجود علة التامة ولا شك ان ارادة احد الطرفين وجود الحركة متلائم <sup>حاصل</sup> مع وجود  
 صفتا تقدم وقوة الاخر عليه لا يكون محجراً اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على المحرك الذي ان بناء على  
 مبدأ العجز طريق القدرة عليه محجراً في اللوهمية ولا شك ان عدم القدرة على العمل المعلول الممكن الذي بواسطة  
 وجود العلة التامة هو ليس المحر لتعجز العزاية انتهى كلامه وفيه ان يلزم على هذا ان يكون الواجب قادراً على  
 اعدام المعلول مع وجود علة التامة وهذا المحر وهذا امستلزم وجود تخلف المعلول عن علة التامة وهو خلاف مقتضى <sup>القول</sup>  
 كمال قوله والوجه هذا ان تجزئ الدليل بحيث لا يجرى ما في النقص فلا يرد على المنع يعني اننا نعرض لتعلق ارادة المهيمن  
 معاً ونقول بالمرح انه لو امكن العلم بان يرد احداهما لمحركه زبد ثمان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه كما  
 في صفة المنع كانه يقتضي الذات مقدم على مقتضى بتوسط الارادة قوله ولا يمكن المحرك المذكور ايضا لان كل واحد من الطرفين لا يرد

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الاخر قوله اي كذا فم ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي هو  
 المشافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سبق وان الكلام على حذف المضان اعنى لفظ التعلق كل القول  
 في حيث قال وكذا التعلق بالارادة بكل مضمون ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد اعنى لم يرد بالتضاد كذا لا يرد  
 الموجود بربحيته كمنهجنا في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر كما يحصل عند الذين في  
 محلين جاز فاعلى فقد يتحقق التضاد بين تعلية ما لم يخل في صحة الدلائل المتبادرة متعلية ما لم يخل في صحة الدلائل  
 السكونية متعلقة بالحرارة فيكون حصول ذلك التعلية بين الدلائل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما قوله وايضا ان  
 الاى ايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي للمباين من الاجتماع في محل واحد لا يتخصص في التضاد  
 فان كل واحد من التضادين في العدم والممكن واليجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين  
 تعلية الارادتين لا يمكن في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لا بالانفصال فيوجدان  
 فلو ثبت بينهما تناقض لكان التضاد بينهما في التعليل والتضاد لكان للثبوت بين المرادين في  
 الحركة والسكون ياء ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلها ما يعنى ليس المراد بالامارة الدليل  
 الظني حتى يرد بان الظن لا يفيد في الطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم ان يلزم العجز  
 الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود  
 او في اليجاد او في شيء اخر فنفس يستحيل على ذات الواجب ان اجتماع متعقد على ان وجوب الوجود معد  
 كل كمال ومبعد كل نقصان اذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا <sup>فيكون</sup>  
 حادثا وممكنا وبارزة المحض اذ قد ما قيل من ان المستلزم الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم المحذور ولا  
 ممكن بل المستلزم الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكونه عليه انما لا يتم على ما يقول بحجة الاجتماع انما لا يتم  
 الاحتياج مطلقا فنقص الواجب محتاج في اليجاد الى إمكان المعلول ناهل ولا يخفى عليه ان قول المفسر  
 من اجل ان المحذور لا يدل على المنع اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا ولا فلاحاجة الى هذه المقدمات كما  
 اذ الزم العجز ثبت متتام وجود الصانعين القادرين على الكمال فتعريفه ولو امكن الحكم بقوله اي صانعان قادران  
 على الكمال ليس بشيء قوله ان قلت احاصله ان لا يفران عدم حصول مراد احدهما ليستلزم تنجزه والا لزم ان  
 يقول المعزلة بغيره نعم انهم قالون بان الله تعالى اراد طاعة العائس واما ان كان مضمونا في ذلك يحصل  
 قوله قلت انما احاصله ان المعزلة يقولوا بغيره نعم لان ارادتهم فشان ارادة فشر لا يجوز الخلف عنها واراها التوفيق





وقوى التمام في الحكم عادة على ما في الفشر قوله <sup>في</sup> المطلق انه يعني ان التمام للمذكور اما ان يكون على حدة  
 بدون اعتبار التمام على ما هو الظاهر في العلم الغير المختار الى البيان في مختار الشق الاول وهو ان تكونها  
 واقعة لمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي في حال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين بحيث  
 يتعلق الإرادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الصغر مدخل فيه وهذا لا ينافي في حال القدرة في نفسها  
 وانما المناقضة ان يتعلق الإرادة بوجود المقدرة بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه  
 يلزم نقصان القدرة لان حال القدرة انما يكون على نوع الإرادة قوله كما في افعال العباد عند الاستعداد  
 فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرتي الله وقدرتي العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة  
 كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لغيره العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا  
 يمكن اعتبار الثالث وهو ان يكون التكميل باحدهما ولا ينافي في استلزام الترجيح بلا مرجح <sup>للمرجح</sup> ان يكون الترجيح اوداه  
 احدهما الوجود بتوسط قدرتي الاخر او تفويض احدهما بإرادته بكون جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون  
 كل منهما مستقلا في الاحكام لكن اراد احدهما وجوده فوجد له يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا يستلزم في  
 ذلك قوله والتحقيق في هذا الامر اى التحقيق في الالهيته قطعية واقتناعية انه ان حل الالهيته على تعدد الصانع  
 مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او في ذاتية لا تقيد القطع فانه سواء اراد بالفساد والتخريف <sup>لنظام</sup> هذا  
 او عدم التكوين <sup>لنظام</sup> من الملائمة الالهية بالفعل ومنه انقاء الذم ان اراد بالاحكام على آيينه الثالث لكن انظم  
 منطوق الالهيته في تعدد الصانع الموثور في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيها الهة الا الله الالهيته فانه ليس المراد  
 بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التكميل <sup>لنظام</sup> الا الله منزه عن التكميل فيكون المراد بالنقص والتاثير فيها والمعنى انه لو كان الموثور فيها  
 الهة لفسدت اى لو تكونوا فاحتمر ان الملائمة قطعية والالهيته قطعية اختلافا لا الهة في تكونها على سبيل التكميل  
 بان يوجد لكل منها على حدة حال كونه تاما في التكميل فتاثيرها في تكونها اما على سبيل الاجتماع <sup>لنظام</sup> يمكن تكونها بمجموع قدرتها  
 او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون الموثور لبعض منها اله وفي بعض اخر اله اخرون فقولوا ممكن الهان  
 موثرا في سبيل التوزيع والاجتماع لا يمكن التمام بينهما فلو كان كل منهما صانعا تاما للقدرة لكن  
 احكامهما في الاستدراك فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السمان <sup>لنظام</sup> وان  
 وعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورية انعدم مرجع علة الكل المستلزم لانعدام علة او  
 انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع كاستثناء علة التمام فعلى تقدير الموثور في العلم يلزم ان يعيد العلم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان المتعدد يستلزم امكان التماثل المستلزم لان لا يكون احدهما أصانفا  
 المستلزم لعدم تكون العالم كلاً على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فتقوله فيلزم انعدام الكل  
 اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل والى بعض عند عدم كونهما  
 صيانفا الذي يستلزمه امكان التماثل الذي يستلزمه تعدد الصانعة وبما حررنا لا يظهر ان قاله  
 المحقق المدققة فيه يجوز ان لا يعدم كون احدهما أصانفا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اردنا ان يلزم انعدام  
 الكل فبعضها لا مكان فيلقاء الملازمة ليس بشيء من شأنه قلة التدمير فان عدم كون واحدهما أصانفا لا يرد  
 للمكان التماثل الذي هو لازم له مكان المتعدد كما لا يخفى والفاضل الجليل لم يحسم قول المقدم فوقه فيما وعلم انه يكره  
 حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه كما لا يمت الجواب المدعى كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما ياله  
 من شرح الكلام وتقرير الهمم بعون الله الملك العليم قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اى يمكن توجيه الملازمة  
 في الية بحيث ينفيد لقي تعدد الصانعة على سبيل القطع مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل او كما وهو ان يقال لا راجعاً  
 عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد البقوة الذي من شأنه التأثير ولا يحادى بل يمكن ان يكون العالم ممكننا فضلاً عن ان يكون  
 لان وجوده فرع امكان لكونه حادثاً لا اى وان كان العالم ممكننا حين تعدد الواجب على كل التماثل بينهما انه ضرورة  
 كون كل منهما قادراً انما ما تحقق معهما مقدراً فيهما اعنى امكان المصنوع لكن امكان التماثل معهما كاستلزام الجمع على  
 فلا يكون العالم ممكننا لان امكان التماثل كانه لجمهور الامرين اعنى التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد  
 مفروضاً يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكننا حتى لا يلزم امكان التماثل الكه وهو ما يحوزنا ان دفع ما قيل ان عدم  
 امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون بخلاف كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلان  
 مما سبق من كون جميع اجزائه حادثاً اذا الوجه كما يكون حادثاً ولا يخفى عليه انه يمكن حمل ما قلنا المحقق من شرح المقاصد  
 على هذا التوجيه بل يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن كونهما ويكون للتوزيع على تقدير التماثل الفرضي  
 هذا عند التماس قوله لا يريد باللازمة ان نقل عن تقرير المثل هكذا الوجه صانفاً والى التماثل ان يريد  
 كل منهما ان يحادى المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علة التامة وهى لزادة كل منهما  
 لا متناه ان يوجد بها او بكل منهما وابطاحها للكون حمل الفساد في الية على هذا المعنى ما لا يخفى بعدا انتهى كلامه  
 لا متناه اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه المعبول لزادة عدم التكون من انفساً خلافتها <sup>اللفظ</sup> تفيد  
 بالامكان ثم تفيد انهم وجود علة التامة <sup>اللفظ</sup> فلو لم يكن كونهما من اموالهم هو كونهما قطعية لفتحة الملازمة وانقضاء اللزامة

أما الملازمة فلان التقدير يستلزم إمكان التمام وهو يستلزم عدم التكون لا يمكن مع وجود  
 التمام واما انتفاء اللازم فلما اقتصر على عدم المعلول مع وجود علته التامة متممها وكما يمكن العلة التامة  
 تامة قوله فيلزم اذا كان كماله لولا تنقيح الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الشيء المخصوص لا يلزم ان يكون  
 الانتفاء غير الماصدين عن انتفاء التقدير وانتفاء الفناء امرين يقرب من معلوم ليسا مع لكن قد يقال باحتمال  
 عليها لتفصيل الثاني والاول كان قولك لو جئني بكذا متكيد على ان كذا من معلوم الانتفاء عند السامع  
 لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو محقق من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول <sup>بشيء</sup>  
 الضررمة للماضية والحالية والاستقبالية بل ليل تحقق الانتفاء الثاني المقتضى عند السامع وكذا لا تفصيل فلا  
 استدلال قوله ولو سلم الدلالة اي على ما سلم وكذا لا يعمى على الانتفاء الدعوى في الزمان للماضى بسبب انتفاء الفناء  
 لتو المقصود اي ثبات وحدة الصانع مطلقا ليل انتفاء الفناء في الماضي كانه اذا ثبت انتفاء الدعوى في الزمان لما  
 يكون ما جاز به التقدير في الحال والارستقالية حادثا والمصادف يكون لها فلا يكون ما جاز به التقدير لها  
 فيكون الصانع واحدا قوله قراء المتكلمين ان يعنى ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب القديم مستنبط  
 بان يكون المراد به التمسك في الصدق دون ما هو المشهور من التمسك في الفهم فان قد ما للمتكلمين في يريدون بالترادف  
 التمسك في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو العباس ان كمالها والاسلام من الاسماء المترادف فمعنى انه يصديق كل  
 منهما على الاخر فبغير لكل منهما معصوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما او كلاهما معصومان  
 احدهما مشتر بينهما والاخران منفيران والترادف في اعتبار المشرك وعده باعتبار المتفايرين فالتمسك  
 ليس على ما ينبغي فخر احتمال اذ ليس في عبارة ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونها من الالفاظ المشتركة بل هو علم  
 ظاهر اذ اي يرد على هو المفهوم من مذهب هذا النسخ لم يرد وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذهابها مع انتفاء  
 الشيء فخرج عليها كحصة محتاجة في وجودها الوصفية فكيف يكون وجبة لذاتها فقله وسيجيء تأويله اذ ان  
 النسخ المذكور هو المراد من كمالها والاسلام من الاسماء المترادف فمعنى انه يصديق كل  
 احتياجه الى امر وكذا انه تعالى موجب صفاته للذات يلزم كونه محل الحادث ولا شك ان الواجب الذي اقره  
 المعنى اعني عدم التعدي الى الغير لا ينافي احتياجه الى وجودها في لا يرد ما ذكره هذا احاصل ما يقع عند  
 كبره على ما جاز لان معنى كون الشيء موجودا لذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصله لا بمعنى ان لا  
 احتياجه الى شيء اصله لا يكون تعفانية واجبة لانها ليست غير الذي انتفى كلامه انت خبير بان هذا التأويل

تناميته في نفسه لتوقفه على القول بالاحتياج ليس نقصا في صفاته وبأن قولهم عدم الاحتياج هو الجدل  
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو في اذ كان صادرا بالاعتقاد <sup>مستحيل</sup>  
وكل ذلك تخصيص احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة <sup>التي</sup> ضمن قيل له لانه ربيع الى الوصول في الواجب ان  
حمل الله عليه بحمله واجب لانه كذلك حمل الصفات عليها بحملها واجب لانه بلاتفا ولا يطابق الاستلزام  
استدركه فان قوله لكان جائزا لعدم في نفسه صريح في المراد ان كل ما هو قديم فهو بالذات بمعنى اذ ان حقيقة  
بعضه لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العلم في نفسه ان يقال الوجود بهذا المعنى قبل هذا يدل  
على ان وجوده لا يعني ان قولهم بالحدث ما يتعلق بوجوده ما يحتاج الى شيء آخر يدل على الصفات القديمة لا يتعلق بوجودها  
بالحادث ما يتعلق بعدم كونها محدثة وهذه هي الحالة البينة فان بلاهة العقل حلكة بالصفات محتاجة في وجودها الى  
موصوفها فارقت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى الوجود للموصوكة الاحتياج الى المجادة والالزام كون  
الصفات مخلوقة فلا يلزم الجملة قلت ليس المراد بالاحتياج ههنا الغياب عن العلم الى الوجود فانه غير لازم الاحتياج  
الى المخصص بل مدخلة في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود وشك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصو ووجودها  
هذا وبره على الاستدلال ببحث قوي هو الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى  
العدم عليه الذي هو مناف للعدم بمعنى <sup>المستحيل</sup> بالعدم يجوز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الاحتياج وما ذكره  
من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس صحيحا على اطلاق بل فيما اذا كان صادرا عنه بالذات  
والتمسك بكلامه سوى الله حادث <sup>مستحيل</sup> والاحتياج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص <sup>مستحيل</sup>  
الذاتيا قال بعض الفضلاء الجملية البينة انما يلزم اذا كان محمولا على كل ما هم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور  
ويكون المراد لولم يكن لاجب لانه اي لذات الواجب كان محتاجا الى مخصص مبائن مفارق فيكون محمولا اذ لا ينبغي  
بالحدث الدما يكون محتاجا في وجوده الى الحادث شيء آخر مغايرة والصفات ليست غير الذات فلا يكون محتاجا  
فلا تلزم الجملة البينة اذ لا يلزم منه ذلك يتعلق وجوده باليحاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان  
هذه التوجيه مع استدلاله استدلاله قوله ولا لكان جائزا في نفسه بل ياتي عنه ومع وجه والاعتراض السابق عليه  
يرد عليه انالزم انه لو لم يكن لاجب لانه نعم لكان محتاجا الى مخصص متبائن مفارقا لم يجوز ان يكون محتاجا الى امر  
ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قد ياصدا <sup>مستحيل</sup> امر ذات الواجب بل بتوسط صفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم  
سلوكه ولا كونه واجبا لذاته قائل فانه مطهر الامر كناية قوله وان قالوا انه يعني ان قالوا في فهم الجملة المذكورة

كل ما هو قديم فهو واجب الوجود القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شئ اصله والصفة القديمة ليست  
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات كاحتياجها الى موضوعها فيكون احدثا في كونه وجودها متعلقة بايجاد  
ظاير يلزم لها فيزول عنهم انه لا يثبت حكمهم بالصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله اما  
الاعراض ايضاً واما قالوا امرها لا عرضي باقية لا يقاومها استناده قيام المعنى بالمعنى لا يقاومها عرضي كذا  
عنها في حال الحدوث فانها في اول زمانها الحادثة موجودة وليست بباقية ضرورة البقاء انا يحصل في زمانها  
لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على اسمي في الشرح قوله لكن يرد البقاء اي يرد  
قوله بابقاء الصفة نفسها انه ان لم يكن نفسه الاتحاد في المفهوم ذلك حاله حتى فساد البقاء اي  
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف الذي يحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية و  
المباقي يقتضي زيادة البقاء كالمعلم يقتضي زيادة العلم والاريد به علم الزيادة في الوجود الخارج بمعنى انه ليس  
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري محصل في العقل من نسبة  
وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بال  
الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الى الاعراض واما البقاء فليس امر خارجي في الخارج انما  
حال فيها كالحول السواء في الجسم بل هو امر اعتباري محصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى كذا  
القول بجحد الاعراض في كل الذي هو مصداق لمشاهدة الحق كونها منصفة على البقاء حال الحدوث  
وحصوله ان تصادف به بعد انما يفيد الزيادة في العقل كافي الوجود الخارجي لا يكون للامراض وجود في البقاء  
وجود آخر ايضا فان تجدد الذات صفة لا تقتضي كونها موجودة في الخارج بخلاف تجدد الذات تصادف بالامراض  
التي لا تتحقق في الخارج كعية البارئ تصاع نحو ادوات فله متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لزم كون  
الحوادث تاما فانه دقيق قوله على اسمي في التكرير حيث قال مر قال ان التكوين عين الملك المرد  
ان الفاعل اذ افاض شيئا فليس هذا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين في اليجاد  
ذلك فهو امر اعتباري محصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر حقيقة مضافا للمفعول في الخارج قوله  
يعني ان تصور الواجب لا يعني قد علم ما سبق الواسع في جميع اجزاء مساواة فاذا تصوروا انهم انهم  
جميعا مساواة على النمط البدعي والظام الحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كونا في النمط البدعي  
يدل على العلم وكونه ساد تأييد على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا بدل على الحق فلا يرد ما يقال في العلم

على النمط القديم انما يدل على التقادف بالصفات المذكورة اذا كان في الوسط لكن يحمل التجدد  
 بواسطة محض اصدار عنه بطريق الخياط من غير قصد و ارادة كما هو في هذا الماء الفلاسفة <sup>مجب</sup>  
 ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد و شعور كحركة المرقش فيكون في الوسط قادرا مراد عالما حيا دون ان  
 كان لا يوجب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم على غير ما لا يخفى و اقايدنا الخياط لا يقدر على الخياط <sup>الارادة</sup>  
 كما هو مدخل الحزب من الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان فاعلنا يعقونه ان شاء فعل ان لم يشأ لم يفعل لكن انما  
 الاولى كزمنة الوقوع والثانية متعقبة بالنسبة الى انه لا يدل على ثبوت الصفات المذكورة ولذا انبجها و اقول انها خير  
 قوله لان ذلك متعلق بقوله لا يريد يعني لا يريد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونهما  
 سوى الله <sup>تعالى</sup> لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا محض و ان العالم بجميع اجزائه فلا يبعد عن  
 القديم بالانحياز لان اثر الموجد القديم لا يكون حادثا قولا ولا يخفى انه يعني لا يخفى ان هذا الجواب ما اذا اقبل  
 ما سوى الله تعالى حادث ولم يقسم على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت سابقا فيكون  
 كذا كما هو في الممكنات غير معلوم الوجوه في الحدوث كالحجرات متلا صا دراعه بطريق الخياط اختيار الحدوث العالم  
 قوله فاما اعتبارنا يعني انما اعني الشارح النمط القديم والنظام المحكم كانه مدخل في بديهة الحكم والامكان  
 فيستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لا انتم الموجد القديم لا يكون حادثا ثابت القدرة والاختيار  
 على ثبوت العلم فان صدره والمفعول بالفساد الاختيار لا يقدر العلم وتبنيتهما على ثبوت الحق <sup>المتيقن</sup>  
 الا صفة من صفة العلم والقدرة قوله ذلك وظاهرهم الشارح المحدثين ان ظاهر كلام الشارح على ان تصور  
 بالعنوان المذكور وجوب ثبوت السمع الدبر يعني بديهة كرفيتنا ما في كذا كذا لا للامكان وجه الاتفاق عليها  
 اذ يخفى في ذلك العلم بالسموعات والبصريات اجيبنا بالمراد بالسمع البصر اذ السموعات والبصريات اذ المقصود  
 ههنا بيان حريان هذه المسئعات عليه نعم واما ان مبادئها موجودة متناثرة في ذلك مطلب اخر من بعد هذا  
 في قوله و صفاته وليست هو العالم اقل قوله وعلى هذا اظ كلام المحدثين يدل على ان العلم ليس من جاني عبادة  
 الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا يعني ما يقابل الذات فهو هذا المعنى لا يطلق العلم الامر الموجود المعنى هذا  
 على ان بقاء الشيء امر موجود في ذاته وجوده وفي قوله والمخبر ان بقاء الشيء اشارة الى الكلام المعين <sup>المذكورة</sup>  
 عبارة عن علم الزوال يدل على انه امر على ليس موجود يكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على  
 وجود لكن المعنى باعتبار نسبة الى الزمان الثاني يدبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده قصرهم بما علمنا

كلام المشاص قوله يعنى ان تغيره ليس بمؤله كما فى صفات البارى اشارة الى تفسيره للقيام بالتعبية فى  
 الخلق غير جارى قيام صفات الوحدانية بالحدوث تعالى مخترا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضركه من غير قيام  
 بعارض والصفات ليست بأعارض قوله هذا رد اجمالى يعنى انه يقتضى اجمالى للدليل الذى اوردوه على  
 امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان ذلكم جميع مقدمات فاسد لانه يستلزم المحرعى مخالفة الضرورة قوله  
 لان اصحابنا جعلوا الاقل من محصله لانه لما ابقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم  
 بقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود فى الاعراض والاجسام وكما قلنا  
 بينا محتمل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والضرورة باق ومن ادعى القزوينى كلامه اقول يمكن ان يقال  
 بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لان يستلزم سقوط التكليف والقصاص والنجاة بخلاف عدم بقاء  
 الاعراض اذ لا بعد فى بقاءها فلو جعل الحكم بقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل دون الحكم  
 ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الله تعالى ليس بغيره بل كمال التميز كما فى المتن قوله فيلزم ان يكون له اى فلو كان الواجب  
 جوهرا يلزم ان يكون مكنيا ههنا يلزم ان يزيد موجودا لخاص على ماهية لان وجودات الممكنات زائدة على ماهية  
 عندهم مع ان وجوده الخاص غير ماهية كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد فى الواجب ايضا واما  
 موجوده الخاص قوله للقطع بتغير المفهومات فان الله علم الحيز والتحقق والواجب معناه ما يكون موجوده من  
 ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا اى زيدا ايضا ان لا يميز ان كان بالشيء اذ هو  
 و لزمه احتمال ان يكون ذلك المراد من اللاحزم هو هي النقض ولا يجوز ان كلفا فى عدم ابهام الباطل بعبارة  
 ادركنا الاحتمال عدم اطلاعا على وجه اتمامه فالنقوض واجبا لاحتياط العظم المخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ  
 ومتابعيه اعلم ان كلامهم في جواز اطلاعهما للاحكام الموصوفة فى اللغاة بل انما النزاع فى الاسماء الموصوفة من الصفات  
 والادفعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه لا يعلق على تضاد تعالى صبغة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى  
 اسم يدل على التضاد تعالى بها اسواء و رددين لان اذ الشريعة او لا وقد الحال فى الاضلال وقال القاضي ان  
 من كل لفظ دل على معنى ثابت فيحتاج ان اطلاقه عليه بلا توقف اذ لم يكن موصوفا ما لا يطلق بل انه تعالى وقد يقال  
 لا بد من نفي ذلك لانها من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انك لا بد  
 لتوقف وهو المختار وادركنا احتياط احترازهما يوم باطلا لعظم المخطر في ذلك فلا يجوز ان كلفا فى عدم ابهام  
 لاطلاق بعبارة ادركنا ان لا بد من احتراز ان الذى الشريعة كان فى الشريعة المواقف قوله ولا شك فى جواز ان كلفا



وكذا في جواز إطلاق الجواد عليه مع علم جواز إطلاق الحي الذي يراد منه ولكن يجوز إطلاق العالم عليه  
علم جواز إطلاق العارف والفقيه والعالم والفطن لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غلبة الفهم عن  
من كلامه وذلك مشعر بما يقتضيه لجهن العقل علم ما منه من الاحكام على ما لا ينبغي ما يؤخذ من العقل انما يتصور فيريد عوالم  
الاولا لا ينبغي والفقهاء سرعة الاحكام فيكون مستتباً بالجهل قوله وقيل الطبيب اي قبل في بار وجه النظر لا ان  
الاراذل الشئ اذ لم يرد في الطبيب لا يطول عليه ثم مع جواز إطلاق الشئ في قوله لكن يعتبر في الخبري لا على  
ما يشهد من نفي الخبري ان معناه قد ثبت الشئ الى الجزالة قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الاختلال اذ هو عبارة  
عن بطلان ما يسمونه وروايتنا في السبعين الخبري فانه يعني بطلان انقسامه انتهى كما هو كما ينبغي انه يلزم على  
هذا القول ان يكون مقتضى الخبري والتفصيل في ما افهمه الشارح كاعتبار الاختلال فيها حيث قال وباعتبار  
اختلالها اليها من بعضا او بخبرها قوله ان معنى هو كالتفصيل بقوله اي هي الشئ الاشياء يعني انما افهمنا لما ثبت بالجهل  
كان معنى ما هو سؤال عن الجنس المائي للمنسوبة الى معنى ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان له  
جنس كما يقال انه مما انشئ من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي بخبره بان السؤال عن الجنس  
قال المفتاح وانما السؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الجنس اس عندك وجوابه انه انسان  
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو  
الذي نفى عنه اي انما حمل كل ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة  
المختصة بالشرع على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال رب  
السموات والارض وما بينهما اركبتم موقنين انه محتمل ان يكون فرعاً من قبل سأل عما يخصه صفة ذاته تعالى  
قال في شيء على الإطلاق وتفتيشاً عن حقيقة الخاصة ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهاً على خصوصية  
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر اسأل عما يوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسأل بما عر الوصف  
نقول ما يزيد جوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعادلا استلزام التركيب للمنا في الوجود وما السؤال عن الحقيقة  
المختصة والوصف فلا يتعين عن معنا في ذلك بل هو متصف به عند التكليم وانما قال عز وجل انه لا يغيب عن العلم شيء  
منقولين ذلك في الحمد حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والوصف بالمتناهي تدين لوجوه تعارف الوجود عندهم  
هو الوجود المحض والصفات المجلية في مثل السؤال الحقيقة الحقيقة التي لا يغيب عن العلم شيء بل هو داخل  
فيه لا يخرج بالجنس بالجنس الغوي قوله لكن يرد ان يقال لا يعني انه يقال المقربين ليس بآدم ولا العجوة والماء

المفسر في بابي جنس من الجنس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على المتغير  
 بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفسر والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فاقول بعد ان  
 جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل لانواع الحقيقة فلا يلزم من بقائها بالجانسة النوعية  
 التركيبية في ذاته محض ان يكون الله تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فضل مقوم فاقتل اذا كان له حقيقة نوعية  
 بسيطة فلا بد له من تعين غير عما يشترك فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فله  
 ان يكون ذلك التعين امر اعم من ان يدخل في هويته تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن ان عمر ابن الخطاب كبرياؤه  
 بالجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي لا يتأثر  
 بمتلازم التركيب في ذاته تعالى كما بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره بقرينة قوله تعالى  
 انما يميز بفضل مقومة واما قوله لان ما هو اعم فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللفظي وهذا  
 مراد ويؤيد ما سياتي من قوله ولا يماثل شيئا من قوله يعني البعد امتدادا لا يعني الكلية وليست الشك  
 المتأخر في التعريف بالتقسيم المحرود فالجواب البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو التعريف الثاني  
 انه امتداد المحرود على القائم بنفسه بحيث لو لم يشغل الجسم كان خلاء وهذا النوع عند من يقول بوجود  
 الخلاء اي البعد المحرود الذي يشغله الجسم والخلاء والآخر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل الذي يطلق على هذا  
 المعنى ايضا كما وقع في هذه الحكمة حيث قال المكان له الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن للجسم  
 المماس للسطح الظاهر من الجو المضاف لوجود البعد المحرود فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائل بالجوهر  
 وهذا التعريف لا يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم وبمنفسه انما هو البعد المحرود الذي انشأه الحكام حيث قالوا  
 المقدار الذي انشأه انما يتكافؤ ما تعرفه البعد المسمى هو الخلاء هو الخلاء هو هذا السطح الباطن للجسم  
 عليا يقال البعد امتداد وهو مفروض بالجسم في نفسه صالحة لا يشغل الجسم فيطبق عليه بعدد الموهوم  
 قوله وهذا المعنى على جوهر الخير يعني ان وجود الخير انما هو عند من يقول بوجود الخير هو هذا السطح الباطن  
 المحرود انما يكون من صفات الوجود واما عند السكاكين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الامر قد فلا  
 يتم استدلالهم على انهم فلا يكون له حقيقة بل لا يتحققها ولو ارادوا بالقدر ههنا معنى الان في استعماله الاتية للمعنى  
 كيف فان الاستدلال اكثر لينة غيرتنا هية قال الغاضل الحشوي والاشارة اراد بقدم الخير ان لينة وهذا ايضا محقق  
 تعالى اذ يلزم ان يكون الخير وضع معين لا يخاله اليه بالاشارة الحسية وان كان امر او هيا او يكون الخير خائفا

وهي في الازل وكل ذلك مح عليه تعالى واولا يقدم الخبز قدم الخبز وهو عند المتكلمين اذ يلزم من تنافي الكلي  
الخبز المتناهي في الزمان الماضية الغير المتناهية وبطلان برهان الطبيب انتهى كلامه ويرد عليه ان لا يلزم من كون  
شيء السبب لا شدة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينشأ في وجوبه الذي يجوز ان يكون مقتضى ذاته كسائر  
الصعقات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه قد علم ان مقتضى الاحتياج الى الخبز وهو  
ينشأ في الوجوب وان لا يلزم من تنافي الكلي البخر المتناهي لانه ان يكون له تعالى كون احد في ذلك الخبز  
من الازل الى الابد وانما يلزم ان يكون تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانا بل قوله ولا يكون من الوجوب  
الغيبية الا يعني على ما مر من ان المتكلمين ان فكروا في اعراض النسبة باسرها الا انهم قالوا بوجوده كسرية  
الكل لا رغبة في الحركة واسكنوا الاجتماع والافراق قوله هذا التردد لا يفسد لما يتهم من ان التردد في المذكور  
قد يرد كقوله تعالى في الشيء على شيء او فقامت في جميع المذهب كما يمتد به الرجوع معناه وما حصل الدفن ان هذا التردد في الازل  
على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ما يليه احد وكلا قيل انه تزداد النسبة الى المعنى اللغوي للخبز اذ هم يطلقونه على الخبز  
والناقص يقال زيد في السبب على الكس في قوله ان هذا الدليل الى هذا الدليل على وجهه الشان مبني على تناهي الابد او انما  
قلنا فلما ذكرنا ان ما ان ينقص عن الخبز فيكون متناهي او يساويه او يزيد عليه فيكون مخبر بالا يكون مبنيا عليه  
كما لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على ان الخبز لا يتغير لانه مركب عنه غير ولا نه احقر الاشياء وانما هو  
يخبر ان يكون ناقصا من الخبز ولا يكون متناهي اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر المفرد لا مقدار له فلو كان  
ضعفا كما حصله من الملائكة ليعي كما ان لو انقص الخبز او بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان نقصا بالعلم  
والقدرة واخواتهما لا يستلزم الانقاص بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الا فاضل بوجه ضعفه من  
الملائكة الثانية يعني لان ان لو لم يصف خبزا او بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحده وانما يلزم له  
يقص المجموع ايضا وفيه ان يقصر الخبز يستلزم حد في حد حدث الخبز يستلزم حد في الكل انتهى كلامه في قول  
ان عين الانقاص في بعض الصفات نقصا ثانيا بالنسبة الى الخبز ممنوع لا بد له من دليل على تقدير التسليم فثبت ان  
نقص الخبز يستلزم حده موقوف على ما اشتهر من ان انقصا من سمات الحدوث وان وجوب الوجود  
كالكامل ومبنيان نقصان لكن لم يعم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملائكة المحنوعة يعني ان  
الكمال جميعها على ان يكون احوالهم لا تستغرق ولا شك ان نقصا بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد  
الواجب لا من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشبهة

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كذا في الجواب الكلي يستلزم  
 المسلب الجبري ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال المحذور وشيخنا ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم  
 تعدد الوجوب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل الله اذ اليك متصفا بجميع صفات  
 الكمال لا يكون واجبا لان الموجود بعد كل كمال لا يصلح كل نقصان فيكون حاد اذ لا زح يكون مكدا وكل مكر  
 حادث وقد عرفت ما في ثقتنا قوله وايضا صفة الكماله تعجب اخره ثبات الملازمة يعني بصفات الكمال علم  
 التام المقدرة التامة ونحوها لا مطلق القدرة والعلم مثلا وجميع صفات لا توجد في الواجب بل يرد على هذا  
 التصريح الا يعني ان مقام الشارح مرقوله وقد صرح في تصريح صاحب البداية في كتابه ان هذا تصريحا للمعلوم او  
 تصريحا للوجودان قرئ على صيغة الجبريل بالامثلة انما ثبت بالاشتراك من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يكون  
 علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان البشر انك بين المشككين في بعض الوجوه كاف في مماثلتها ووجه التيقن  
 ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة وهذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من  
 المماثلة في معنى المماثلة يعني انه ليس ثبات المماثلة ووجه اصلا فيكون قوله وقد صرح به اننا انما نؤكد لقوله تعالى  
 والمعنى فلا يكون لاختلاف المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما ثبت بطلانها في جميع الوجوه صا قوله  
 يرد عليه ينبغي ان لا يعنى ان المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه اننا لا نقول انه غير محتمل  
 عليه شئ يلزم النقص والافتقار بحجوز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل بغير العلم به لعدم كونه قادرا  
 لذات الواجب مثلا عند من يقول انه لا يعلم ذاته لان العلم يستلزم على المغايرة بغير العلم واستلزم كمال القدرة  
 لا يتعلق بالمتنوع لعدم كونه قابلا لها ولا يلزم النقص والافتقار بما حوز ان قدر ما قاله فاصل الجبريل عليه  
 السلام شمول العلم بالنسبة لجميع الموجودات فان الشئ عند الوجوه قد ثبت هذا فلهذا الواجب ان جميع الموجودات  
 صادرة عن طريق الاختيار والاحكام بالاختيار يستلزم العلم السابق بالضرورة فلا نفور بالمادة التي اورد بها الجبريل  
 ان كل ما هو واجب يجب تعلقه به لان تعلقه القدرة انما يستلزم العلم السابق بالضرورة للموجودات التي يتعلق بها القدرة  
 على الممكنات دون الواجب وهذا لا يحل الشئ في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم بخبر عنه او المكره به ما ذكر كما لا يخفى  
 لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلقه علم الله تعالى بنبأته لانه غير حاصل في الممكن وليس مما يصح تعلقه العلم  
 عندهم ومما يجب ان يعلم ان عبارة لائق قاصرة عما ادعاه المفسر بالنسبة الى العلم او جعل استيعاب الموجودات الممكنة  
 لان دأب العلم اوسع مما ذكره شمول المتعدي والتمتع والتمتع والتمتع والتمتع والتمتع والتمتع والتمتع والتمتع والتمتع

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كما لا يعلم الحكماء العقلية  
على اسكانها بحيث انها جزئيات طائفة من فرض الاشتراك بين كثيرين كان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا  
بالاكتفاء الجسمانية والله تعالى منزلة عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير طائفة عن الشك في علمها هو  
شان كل ما يحصل بطريق العقل وهذا كما يعلم النجم بان في ساحة كذا احصوا فانه قد يعلم المحسوس الجزئي كما يعلم  
نوعه الجزئي لا فاعلم لا يمنع العقل مجرد تقوية عن عمله على محسوسات متعددة وان كان في الخارج كما بعدد  
الاعلى ذلك المحسوس بل لا في ذلك من مشاهدة والاحساس هو ان يحصل ذلك بعد ذلك الحسوس وهذا  
التعقل مستقر وقوعه وبعده في اصل هذه الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل كما بطريق الخيال  
والاحساس لغتان لا لمة فلا يرب عن علمه تعالى متقالا في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى  
بطريق التعقل لم يكن في طائفة اقوع الشك ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوما لله تعالى عن  
ذلك بل ان يدركه على وجه الاحساس والتحيز يدركه تعالى على وجه التعقل باختلاف في طريق الادراك كافي  
بمدرك هذا ما افاده العلامة الذي في قصائيفه واليه شار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور  
من ما ذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي اما الجزئيات الغير المتغيرة  
فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها  
الزمنه بانها واقعة الان وغدا او امرا فانه لو كان علما لذلك فاما ان يتغير العلم بتغير المعلومة فيلزم تغير  
ذاته تعالى في صفة الصفه وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا يدخل الزمان بحسب الوصف والثبوت وهذا  
العلم يكون مستمر لا يتغير اطلاقا كالعلم بالكميات وتوضيح انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان سببه الى جميع الامكنة  
على السواء فليس بالقياس اليه يقرب وبعد متوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبة الى جميع الزمانه على  
السواء فليس بالقياس اليه بعضهما ماضيا وبعضها حاضر وبعضها مستقبل وكذلك الامور الواقعة في الزمان بالوجود  
من الزمان الى الابد معلومة له كل في وقت وليس في علمه كان كان وسيلو بل هو دائما حاضرة عذرة في وقاتها  
بل لا تغير اطلاقا فلو ان يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا الكثر قال الكثر  
الابلاغيه باصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني  
من الاتفاقي الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض ان علمه تعالى محيط يطبايع الجزئيات  
واحكامها دون خصوصياتها واولها هذا خلاصة الكلام المتلقط من فوائد علماء الكلام قوله المتأني للادب

هو القدرية اه يعنى ان الحق ورمعين احدها صحة الفعل والترك اى يحتمل منه الاحكام وتركه وليس شئ منهما  
لازمه لانه بحيث يستحيل انفعال عنه والى هذا ذهب المليون هو هذا ولا يبيح انشاء فعل وان لم يبق لم يفعل  
وهذا المعنى متفق عليه بين الفقهين الا ان الحكماء ذهبوا الى ارجحية الفعل الذى هو الفيز والوجود كونه  
لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعموا منهم ان تركه نقص فيتحقق انكائه عند فقد شرطية الوجود  
واجب صدقه ومقدم الثانية تمنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في نفس واحد صدق الشرطية لا يستلزم  
صدق طريفها ولا ينافى كذبا وهذا المعنى كينافى الاحكام فان كان الفعل امتناع الترك للجب كينافى كذا  
بالنسبة الى ان كان العاقل اود اوعا قل يفيض عينه <sup>بكل ما</sup> قد ابره من عينه لغرض الغرض فيها من غير تخلف مع  
يفعله باختيار او امتناع تولد الغماض بسبب كونه عالما بضر الترك لا ينافى الاختيار او اظنل من يكون عالما  
ذاته قوله شق عليه بين الفريقين قد يقال كونه القدرية بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث لان مشية الله تعالى  
عندهم عبارة عن جعل تعالى الاشياء على النظام الاكل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الوجوب  
ففى قولهم ان شاء فعل ان لم يشاء لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازمه لذاته تعالى كان  
طرف الفعل لازمه لذاته وهذا معنى مقدم الشرطية الاولى كزوم له وعند التكليم عبارة عن القصد معنى انشاء  
وان لم يشاء لم يفعل القصد فعل ان لم يقصد لم يفعل هذا لا يكون القصد كذا لانه لا يشئ من الطرفين كذا لانه هذا  
معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ كذا هذا انما يدل على زيادة اه يعنى امد  
المشتق ليس كالمفهوم المحذوف الذى هو من جملة النسب لا اعتبارات كالمعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق  
انما يدل على زيادة ذلك المفهوم المحذوف وكذا كلامه في زيادة على ان الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة  
ذلك المفهوم وما يصدق عليه على انه معنى انكائه في حقيقة انكشاف الاشياء وليس مجرد ذواتنا بل يجتاز الى صفة  
زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذا اه ذاته تعالى كاف في ذلك انكشافه ويترتب على ذاته البحث  
ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات وكذا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك  
فتشاهد الواجب عدم الفرق بين مفهوم النوع وحقيقة قوله ان اراد اقتضاء ثبوت اه يعنى ان اراد بان ثبوت  
المشتق للشئ يقتضى ثبوت اخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت المأخذ في نفسه الخارج حتى يثبت كوا الصفة  
موجود فلام ذلك فان تصادفاته تعالى بالواجب الموجود لا يقتضى وجود الوجوب والوجود اللذين مما ما على  
هما في الخارج لهما امران اعتباران على احق ان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لوصفه معنى ان صدق

المتناقض يتحقق ان يكون ذلك الشيء متصفاً بماخذ لا شقاق فسلم لكونه غير منهم من ثبات وجوده  
 الجواز ان يكون ذلك المأخذ من الاشياء الاعتبارية ويجوز ان تصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخواص الجاهل  
 عند بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى لا يدل على ان واحدة تلك الاشياء قاهرة بذاته كما  
 يحل المعترضة مراتبه من تلك القوى البغية واما ثبوتها في نفسه فليكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية  
 كالسواد والبياض وما علم ثبوتها هذه الاوصاف بموصوفه ان الواسع ليس عالماً وقادر ابداً من مثل لون الصوف  
 مضياً بل انما يتجسم المقدمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسه فكما ان تصاف بالحسب بالسواد يدل على ثبوت السواد  
 في الخارج اذ الوجود الربط في الامور العينية ووجود الوجود لنفسه فكذلك العلم بالحسب فيه انتهى فبذلك ان كونها  
 الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند المحققين بل التردد يد المذكور في كلام المحققين فيجب اذ كلام المشارع  
 في الثاني لا يتجلى الاول اصلاً وفيه انما لم يكن العينية المحرور في له متعين الرجوع الى الشيء كذا يحتمل ان يكون  
 لا يوافق المشتق فيقول كلام المشارع كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد روي انه لا يباين ان غيرهم من ذلك ثبات  
 كوالصفات موجودة قوله لعل مرادهم ان بعض لعل من احد المعترضة من قولهم علم لا ذلك ليس العلم صفة حقيقية  
 بل بل اضافة ونفعل مخصوص بين العالم والمعلوم بهما يتميز الاشياء وتكشف عنده لان في العلم مطلقاً حتى  
 يكون بمنزلة قولنا اسود اسوداً لشيء يكون احد الامور اذ هو ليس جمهور المكملين من ان يعلق بمصروفها العالم  
 عالماً والمعلوم معلوماً قوله قلنا يا باه قولهم ان بعض ما عن ان يكون المراد ما ذكرنا به الجمهور العالمية لذاته تعالى فانها ليست  
 اوصاف حقيقية بل ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها لتصيلها لمرادها والمعلوم معلوماً قال في الموقف من العالمية  
 من عدم نفس شلق الذات بالمعلومات فلما ثبت العلم بمعنى اضافة لذاته تعالى كان معنى العالمية اضافة  
 بغيره اضافة في نفس اضافة فعلهم انهم يفعلون العلم اسماً ويجعلونه نفس الذات ويشبهون الذات تعلقاً  
 بالمعلومات ليسموا العالمية واعلم ان المراد بالعلمية ههنا علمنا اننا علمنا اننا علمنا اننا علمنا اننا علمنا اننا علمنا  
 هو اضافة التميز وانما تكشف التميز بها المعترضة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم يتكره احد الا ان لم يسم عنه  
 انما لكونه تعالى عالماً واما العالمية التي هي حال قد اثبت بها البوهاشم من المعترضة والقاضي الباقلاني من الاشياء وقول  
 انها صفة لذات الوجه ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها التعلق بالمعلومات وهي ليست مجردة ههنا اذ هو اضافة  
 بغيره اضافة ولم يثبتها احد من اهلها ما ذكرنا من ظهور فساد ما قاله القاضي المحقق ههنا فان معنى على عدم الفرق بين العينية والافعال  
 فيه وقرين في توجيهه انما العالمية ياتي بما ذكره العالمية ايضا ليست صفة حقيقية بل فلما كان المراد من قولهم

لا علم في كونها بالصفة حقيقة بل في العالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالشيء بهذا المعنى دون  
 العالمية اذ هما متساوية الارتفاع في ذلك العمل فخذ ما صدق مع ذلك قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعبرون  
 ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظرف وقوله علم غير ذاته وعالمية ذاتها حيث جعلوا العلم عين ذاتية العالمية التي  
 تعلق بمخصوص ذاتها على انه ادلوكا بالذات انه ليس امر حقيقا بالذات على ذاته نعم في الخرج والعالمية ايضا لذاته  
 فلا وجه لجعلها بالذات حيث جعلوا العلم عين ذاتية والعالمية التي هي تعلق بمخصوص ذاتها وفيها انهم ينفون العلم  
 ويجعلون العالمية معللة بذاته تعلق قوله فيه تامل ان في ذلك له صدق كما فعلوا في التفتة في وجود العلم التي هي صفة العلم  
 فكشفوا في التفتة اذ الصدق على وجه الاقتدار انما يدل على ان العلم متصرف بالذات صفة التي هي ان تكشفوا في العلم  
 وهي التي يسمونها المعرفة العالمية وما على انصافا عليها بصفة اخرى التي هي صفة للذات الحضافة فلا ولا تعلق  
 هذا بل هو اقتضائه لوجه على ثبوت امر سوى الحضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق  
 الله في شرح العقائد المعنوية اعلم ان مسئلة من زيادة الصفات وعدم زيادها ليست من الامور التي يتوقف عليها  
 احد الطرفين قد سمعنا من بعض الاصفياء انه قال عند ان زيادة الصفات وعملها ومثالها انما لا يدل على  
 كبره ومن استدل على ان الكثرة في ما كان غالبا على اعتقاده من جهة القطر في الكثرة كبرى باسناد اعتقادهم في  
 الفقه والاشياء في هذه المسئلة قولهم ان يقولوا اي المقائلين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كنهوم العلم  
 مثله هو ليس بل انهم اذا نقول بان كونه قادر اعين كونه عالما بل يقولوا ان يصدق عليه القدرة اعني ذات  
 الواجب يصدق عليه العلم فاللزم اتحاد الذاتين هو ليس غير اذ يجوز صدق المفهومات المتعارفة على ذات واحدة  
 قوله لهم ان يقولوا انهم ان يقولوا ان يصدق عليه العلم وكذا اسائر الصفات في شأنه نعم قائم بذاته كانه عين  
 ذاته ثم بخلافه ما يصدق عليه العلم في شأنه فانه عينا قائم بذاته كونه مغاير الذات ومميز ان يكون العلم فرد  
 بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مغاير بالتشكيك قوله قد اقتصرت على الاول اي بيان في المغايرة بغير  
 الذات والصفات حيث قال كاهوكا غير ما يقل ولا هي متغايرة قوله لكن ابشار يعني اشياء العلم بنفسه تعلق  
 الذات والصفات القديمة بمعنى التغاير بينهما الى التعلق فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير فبالجواب  
 من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها من بعض كما انها ليست متغايرة  
 للذات والفاصل المسمى قال البشار انما اشارة بقوله فلا يلزم كذا القراء وهو غلط اذ ليس كاهوكا قوله فلا  
 يلزم كذا القراء وحده على قول البشار ما لا يجوز له قوله ولا الغرض الاصل في عطف قوله ان الجواب انما قال





كما في قوله نعم السارقة والسارقة فاقطعو ايديهما فان ترتب حكم القطم على السارق والسارقة يدل على ان عملة  
 القطم السرقه فذلك فيما يخص فيه ترتب الحكم بال كفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان عملة كفرهم هو  
 القول بان ثالث ثلثة فان كان عملة الحكم مختصرا في اللزامة تعين التزام الكفر منهم لانهم يحكمون عليهم بالكفر قوله  
 وعبارة الشرح تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر بالمطوع كفر حيث قال لكن لزوم الكفر في قولنا لا تقوم اهل الا تقوم الا  
 قال الجوهر في حجبها النهار وميت وقيل انها ثمانية وكانهم سموا لثمة اصولا لانها صفات منوط بها نظر العلم  
 ووجود اولياتها اصول الا لوهية قوله وقد يعبر به بانهم قيل في شرح المقاصد ان تقديرهم على العلم الحيوان  
 القدر والسمم البصير غير ما جعله الاخرى فكانهم يجعلون القدر في رابعة الى الحيوان والسمم في العلم البصير ويجعلون  
 الى الحيوان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدر في كنهه فيصير الجمع بالقدر في دور العلم كآلة اسرار الاول يقال  
 كانه ميبين منهم الى غير ما سوى العلم والحيوة قوله كذا لا يلزمه قوام بالقدر اذ لا بد من الانتقال ان تقوم العلم  
 عندنا اذ كان عين الذات لا معنى لسؤال قوله اذ لو قطع النظر عن الوجود فاربعة من الذات والوجود والعلم والحيوة  
 وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد هو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدر اذ الثلاثة باعتبار قطع النظر عن  
 الاتحاد ولكن في ذات الوجود عند نفس الوجود ولا يعبر في بعض الكتب عن اقوام الارب بالذات قال القاضي في تفسير  
 ويريدون بالارب الذات وبالذات العلم وروح القدس لحيوة قوله العدد هو لكم المنفصل لكم هو العرض الذي يمكن  
 للذات ان يقرضه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك لاي ذو وضع يكون بدلها لاعدادها ونهاية الاعداد  
 بين الخطبين والخطبين السطحي والسطح بين الجسمين فهو منفصل وان لم يكن اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا  
 اذا قسمت العشرة في الستة والاربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السادس من السادس  
 ولا شك انه لا انفصال عند المعنى في الواحد فلا يكون عيبا اذا اخذ بل ليس كما اذا الوحدة لا ينفصل والاربعية ولذا  
 قالوا انهم قسبوا الكيفية انه يمكن منهم كونه عرضا لانهم لا يمتنع اعتبارية عند التحقيق قوله ولذا فسر او وجب  
 الواحد ليس لكم منفصل العدد هو لكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاسنة في جانبها احدها كما  
 فوقه والآخر حاسنة في جانبها فلو اريد لغيره جانب حة والاختلاف على ثلاثة نصف الاربعة التي هي مجموع حاسنة  
 اعني الواحد والثلثة وفسر على ذلك قوله فكلهم السامرة الا اى جعله للوحد من مرتبة العدد اما معنى على هذا  
 ومضى على التعليق في بعض اطلاق اسم المرتبة التي هي مرتبة بعد الوحد كما قيلت في تعليقه الا كذا على القول في قوله يرد عليه  
 يرد على جعل السامرة بعض المرتبة جزء من البعض فيمتنع اتفاقا على جميع مراتب الاعداد النوع متخالف بالما  
 هية

مركبة من لحالات مبلغها ثلثون المئوية مثلا للعشرة عشرة حدثا لا خمسة ولا ستة ولا سبعة ولا ثمانية  
 الى غير ذلك لا مكانا وهو المشرق يكله ثم العقلة - هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من هذه  
 من غير تصور خصوصيات الاعداد للحدث تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة واما استدلال مركبة  
 العشرة بالثلاثين الغالبة فيرد على من تركبها من الثلاثين والسبعة فان تركب بعضها لزم التوزيع <sup>لأنه</sup> وان تركب بعضها لزم  
 لزم الاستدلال الشيء عما هو ذلك لان كل واحد منها كان في تقويمها غيب حتى عما عدلها جاز بعض المضاد بان  
 السرد بان الجزء ما هو شغل الجزء في هذا الزعم له لكنه حبر عنه بالجزء مبالغة وتزويرا وهو من قبل اجزاء الكليات على اعتبار  
 احواله وقد يجاب ايضا بان استديم احواله من الملائمة ان لا يزوم بقدر العتاة كما ان التقديم ان لا يقيم بنفسه  
 اشارة الى الشيء والصفات غير قائمة بذاتها تحتها جميعا الى الذات فلا يكون قد يمة وانما كانت لية والمزاد  
 بالانزاع ان ابتداء الوجود لا يورث الوجود على المبدأ له صلاح قوله ولو سلم منه للطلاء الانزاع الى الواسع  
 العليم فان ابتداء الوجود مساويا لزمانه بنفسه ولا فائدة استقالاته فان المستحيل بعد العدماء بالعدم  
 الذاتي وهو عدم الاحتمال بالانفكاك استلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دور القيد المطلق المشا  
 للتقديم الذاتي والزمان للعدم لا يكون مسبقا للعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لقوله ولا يخفى انه لا يوافق  
 المتكلمين لا القول بالقديم الذاتي والزمان في محتملات الغلاسة المنفردة على كونه تعالى حجابا بالذات قوله قد سبق  
 في التشرير القول بامكان الصفات ميتا في قولهم ان كل ممكن حادث بمجته انه مسبق بالعدم ولا يخفى عيبه ان  
 القول بمجته هذه الكاية اهو من القول بعلمها مكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لانه يتجدد وانتفاض تلك  
 الكاية ولذا خصصه المحقق بان كل ممكن مسبق بالقصد والاختيار فهو حادث في عبارة الشارع اشعاره  
 حيث قل ولا يستحال في قدم الممكن لا قوله بقدر المستحيل في حقيقة الزلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث  
 انها حدثت والارادة حادث متعده بتعدد المرات كذا في شرح المقاصد قوله وفروا بالقدرة على الحكم فالوهم  
 المنظم من المحر في السورة ومم حادثه قائم بذات الله تعالى انه قول الله لا كلامه تعالى اما كلامه قدرته على  
 الحكم وهو قد يم وقوله حادث غير محدث وفوقه بان كلامه ابتداء الزمان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة  
 غير محدث وان كان مبانيا للذات فهو محدث بقوله كن لا للتجدد كذا في شرح المقاصد قوله فالتقديم  
 الا الى المذكور بقوله ولصحة هذا المقام ذهب الكرامية الى تقدم الصفات عظم اذ لو كان ذهابهم الى ان  
 الصبغة المعام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصبغة في ثبات البعض ايضا باق ضل انفسهم قد قيل



القديسين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقص المذكور غير وارد  
 ولذا اتفق الشارح بقوله فانهم قالوا انفعال الصدق ذهب الشك الى شرعي وعامة الاحكام الى الصفات  
 منها ما هي غير الوجود ومنها ما هي غير وهي كل صفة امكن صفاتها على الوجود كصفات الافعال مكنها على  
 وراقات ومنها ما لا عين ولا حس يرى وهي ما عتقم انفكاكه عنه بوجوه العلم والعقيدة والارادة وغير ذلك  
 من الصفات النفسية لله تعالى بناء على المتعارفين موجهين بحجج الانفكاك بينهما بوجوه الوجوه على هذا اقتل  
 الصفات النفسية لما عتقم انفكاك بعضها عن بعض لا يقلل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غير ذلك في شرح الواو  
 وبما ذكرنا ظهر ذلك قال القاضى المحشى الظاهر انهم يقولوا بغير الصفات الحديثة لموصوفها كلام لا يعبأ بقوله بهذا يظهر ان من  
 عدم قوام بعدم صفات الصفات الحديثة انهم استدلوا بما سبق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار عز زيد  
 سم انه وريد وقدرة ليدل على ان الصفة الحديثة ايضا لا تغاير للموصوف اذ قد انصف زيدا بالصفة  
 الحديثة من القدرة والعلم والحيوة والمشيئة وغيرها من صفاته وقد عرفت ان الجرح انما يعني قدرة عتق  
 الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقال ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله لا يمكن الانفكاك  
 للدلالة على التميم الانفكاك كما يفهم من تخصيصه بانفكاك في الوجه فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين في  
 بالاعلوم الصانعة لانه يجوز ان ينفك لصانته عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم  
 عن الصانته في الخلق فان العالم متغير في جبره وليس الصانته متغير فيه كما استحالة التغير على انه تعالى وكذا لا يرد الاشكال  
 بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعلم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخلق  
 فالجبر العرض هو المحل وخير المحل مكانه فاقاله الفاضل المحلى ان القضاة العرض مع المحل باق ليس ينبغي متشابهة قل  
 التدبر وقال بعض الفضلاء في رد هذا الجواب ان هذا لا يستقيم على ما هو مقره تحقق عند من ان كلمة اوفى التعريف بالتقسيم  
 دون الترتيد وحاصل المراد باو اقبامها على وجود هذا وهذا اخر هذا فالتعريف انهما من المتعارفين  
 ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسمهما ما يمكن الانفكاك منهما من الجانبين في الخلق فورد الاشكال على ما  
 ارضاه او قل هذا انما يورد ان لو كان التميم متفادا من كلمة او ليس كذلك كيف هو غير مذكور في تعريف الشارح بل هو  
 مستفاد من كل لفظ الانفكاك في التعريف عني بقيد بقيد في الوجود اوفى الخيرية قال لا يمكن الانفكاك بينهما في الخلق  
 الغير ان يمكن الانفكاك بينهما في فرد كان من الانفكاك نعم كايتم الجواب الذي ذكره المحشى اذ اخذ كلمة او  
 في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود اوفى الخيرية كما يمكن التميم كان كلمة

او للتقسيم كاللتر ويد تامل قوله نعم يرد الاشكال انه اى يرد الاشكال الى اعم الصانع لو اريد ان تفكك  
 من الجانبين على مر قال الغير انما يمكن تفككهما في علم او في غير علم امكان تفكك الصانع عن العالم في العلم  
 لاستحالة عدمه تعالى لا في الخير ايضا لا متناع تخيير وان كان يمكن تفكك العالم في الخير والعدم جميعا  
 قوله ان قلت لعلم اراد واه يعني لعل مرادهم يجوز ان تفكك جوار ان لا يكون احد هما قائما بالآخر وقائما بحال  
 وان لا يكون متغوما واحدا صلا به فلا يكون الصفات متغيرة للذات لا متناع ان لا يكون الصيقات قائما بذاته تعالى  
 ولا الصيقات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بحال البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لا متناع  
 ان لا يكون لكل متغوما ولا يتنقص بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا العجز ولا متغوما به لا متناع  
 ان يكون الصانع محلا للعالم ومحلا لجعله اجزاء الشيء وكذا اليريد ان ينقض بالعرض بالنسبة الى المحل لا يجوز ان لا يكون  
 العرض بالمحل بان يبعد مع بقاء محله فيكونا غيرين قوله قلت مثله الا حاصلا اللفظ امكان التفكك لا يدل على  
 المعنى المذكور وهل هذا لا تفسير تخصيص ما هو من خارج احوال موارد ان ينقض وفي هذا يجوز تخصيص كل  
 اعم وتقيم كل تعريف اخر لا يحصل تحصيل المساو او هو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد انه اى مع كونه حال المتفتت  
 اليعجز صميم في نفسه لا يرد عليه الشخص فانه على تقدير ان يكون ما هو داعي محله مع عدم جوار ان لا يكون محله متغوما  
 به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائما بمحلها مع كونها متغيرة له بالارتفاق وانما  
 على تقدير وجودها لا الاعراض اللازمة غير موجودة عند المتغير المستمرة ضرورة ان الاعراض لا يبقى فانين  
 وقيل في وجوب قوله على انه يرد عليه الشخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحلها مع انه غير محله بالارتفاق وفيه  
 انه م داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لفراده بالذكر يرد على كل من المحشى ان إعادة المقص لا بد ان  
 موجودة على تقدير وجودها ثم ان يقول ان الشخص والاعراض اللازمة لا يكون متغيرة للشخص والحال قوله يرد  
 عليه انهم صرحوا بان الكلام لا يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصيغة كما فهم صرحوا بان الكلام يعلم المتغيرة بالاعراض  
 الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الحكم بل القدية على ما صرح به الشارح وهذا الرخص بانهم  
 باعتبار ان القدية خصصت اللازمة مع حيث المفهومه الال فمحيية الصدق متلا فاجزورة ان لا تكون  
 صفات الواجب بناء على تقدير الاعراض ولا يجد الذات بل انها لا تفكك للزموها وقد هي متغوما تفككها في ذاتها  
 قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحيية ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب السني من ان كل صفة  
 له اعتبارا بالموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه فيه الشارح قد صرح في صدره ان السريان الكلام في الصفات القدية

حيث قال بحدوث الصفات المحذرة فلما نسب ليرد الاعتراض موافقا لما قررنا او لا على ان ما ذكرنا من عدم  
الصفات المحذرة ليس على الشئ الا مشق وان كان اليقين يقتضيه كيف هو مخالف لما قررنا عندنا من صحة الاعتراض  
اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموضوع بحسب الوجه وجانب الموضوع بحسب الوجه بقوله وهو انهم اذ يوجبون التقدير  
ان انفكاك الصفات المحذرة بالاعتراض عن الذات ممكن بالقياس الى انهم انهم لم يوجبوا انفكاكها عن الذات  
ولا متناه بالعين كما في الامكان الذاتي وحاصل الدوام ان المراد بالامكان الانفكاك جوار الانفكاك احد هاتين الامور  
بلا ما عمن وقوع الانفكاك في الامكان الواقعي وهو هنا متحقق في الزمان والقدم ما عمن وقوعه فلا يكون محذور  
الامكان بحسب الذات فنقل عنه قول ان لا يكون محذور ان كان كائنا في التغير لانه ان لا يكون الذات مغايرة  
للعرضي المدور والقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كاعرف فاعلم سواء كان بحسب الوجه بحسب الوجه فاعلم انتمى  
كلامه يعني ان التغير في الذات مغاير للعرضي فيكون انفكاكها من جانبها احد المتعينين لا غير متغير مغاير للعرضي  
كان متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
وعلم انه انما هو في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
وصدق في هذا الاعتراض لان قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
بل هو محذور في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
حظ ما ذكرنا بقوله والعالم في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
احتمال متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
وصفا لا صفة معتبرة على اعتراف السائل في الجواب بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
من الجاهل بغير قلة القول المراد امكان وجوده فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
مع الحق والصفة صالحة انما هو على تقدير زوال الانفكاك من جهة الجاهل بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
على اعتبار التغير في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
وموجه زائدة في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
فان ما ذكرنا في الجواب الاول قوله ولو اعترضنا في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجواب مع الكل وما ذكرنا عليه  
انه لا يظهر من اعتبار الصفة في قولنا ان العالم في الحقيقة بل بالاعتراض عن الذات على ما قررنا في قوله فيكون متغيرا في ذاته في الحقيقة بل بالاعتراض  
بما ذكرنا في الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجواب مع الكل وما ذكرنا عليه

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبتدئاً على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عما اعتدوا وصفه العلية  
 والمعلومية فالعلة والمعلومية غير متجانسين وصف الامانة في صلة الكل والجزء والعلية والمعلومية وتلك  
 فار وصف الامانة متحقق لا وجه في ان ابطال الشارح هناك مبتدئاً على اعتبار وصف الامانة بالفعل كالحق  
 انفسه فلا شك ان شئ كلده اقول كثيراً ما يصيد في وجود الكل ثم يطلب بالبرهان في وجوده بغيره كونه جزءاً  
 فوصف الامانة فيه ايضا من حيث اقامة البرهان فالقول المذكور غير صحيح لكونه على وجه المتعارف اعني  
 بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التباين بينه وبين الكل لا يصدق به منه كانه لا وفيه يمكن ان يقال معنى الشارح  
 في المفهوم ان يكون مفهوماً للكل مراداً على انهم في الموضوع فان النقص بالمثل المذكور غير وارد لكونه مفهوماً للكل  
 مفهوم الموضوع تاماً واعلم انفسه بالكل في الحق والتباين في المفهوم لا يصح في العدميات فتبين شرط الحق  
 ذاتاً بحيث ان ما صدق على عديدهات وسادة والتحقيق ما ذكره في حاشي شرح الجبريد بالكل في الذاتيات هو كانه  
 العرضيات هو ان تصان كذا قيل قوله بل لا يخفى انه انه تحقيق فضل وقته في حاشي شرحه لكونه اسبق بل هو الثانية في هذا  
 قوله فضل بالبناء بالجملة ومعناه انه تحقيق فضل على رآل لا فائدة فيه ووجوده بالفعل عند من يتقبل الفاعل  
 قال كافي قوله تعالى ان كل نفس على ما فطره لان لما معنى الاستثناء لكونه على الاسم ثم كذا في بعض النسخ بدل  
 لن الثانية بالالف المقتضية من النون وقوله فضل بالبناء المقتضية من الفاء انه تحقيق فضل على كل ما هو في النون  
 بعض النسخ تحقيق فضل قوله ولا يمكن عطفه اذ مثل ان يقال انه معطوف على المصارع بالبناء اذ ما له لو كان الواحد  
 يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بده اومعطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل  
 صافين المصارع لكان العشرة بده وذلك ان تعطف تكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشرة بده  
 وعلى هذا يكون معطوفاً على قوله المصارع على تقدير الثانية يكون معطوفاً على قوله كانه من العشرة وهو كانه النقص بالبناء  
 كانه يصدق عليه انه الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بده والميلوم لا يصدق عليه ان يكون  
 فلا يرد النقص على الدليل قوله وسيقتض ايضا المسمى كونه مقتضياً الى التكلف فيقتض باللازم في الالزام غير اللازم  
 عند الاعتدال مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان الالزام غير اللازم لم يكن الالزام بده وانهم قبلوا  
 ان يكون الالزام غير اللازم يمكن ان يفسر بالنقص التام على ان يقال كانه لو كان الالزام غير اللازم يلزم ان يكون العشرة بده  
 فان اللازم غير اللازم عندهم مع انه لا يكون الملازم بده قوله لا يقتض النقص اي العينية حتى يلزم معناه  
 نفسه ولا يخفى عليك ان الالزام مغايرة الواحد لنفسه غير قوف على كون جزء من المعطوف عدم مقتضه بده



فلو كان مغايراً لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بحجج بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت لنفسه او لا  
 اي قال ان من العشرة وهي لا تكون بل ولا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً ليلزم مغايرته لنفسه  
 كما ان العشرة مغايرة للشيء مغايرة للشيء غير اذ لو كان عينه يلزم انصافاً بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى الشيء واحداً الصواب  
 ان يقال في تجسيم النظر اذ في الشيء من الشيء وعدم تحققه بذاته لا يقتضي عدم المغايرة بينهما فلو كانا مجلدة مغايرة فلا  
 يلزم من مغايرته الواحد للعشرة ومغايرة يدل عليه مغايرته لنفسه بقوله فالعلم <sup>تعلق</sup> بالعلم انما حاصله ان تعلقات علمه تعالى  
 في عينه تعلقات في الازل مرعية ان يكون مقيد بالزمان <sup>تعلق</sup> في العلم من الازليات والمحددات ان كان تعلقات  
 الازلية بالمحددات باعتبارها مستجيده اي مرعية ان يكون مقيد بالزمان بل علمه وحده كل كما يتعلق بالامور  
 الكلية الغير المحددة على ما هو حقيقة وهذه التعلقات في عينه غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهيه صغرها <sup>تعلق</sup>  
 جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمحددة لتسوية الحكم الممتنع والوجب وتعلقات فيما لا يزال منصفة با  
 المحددات باعتبارها مستجيدهات في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة  
 محدثات متعلقة <sup>تعلق</sup> في عينه بأسواء كانت مجمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه واما لا يلزم من كون المحددات  
 بمحددة الازلية ان يكون لها بعد ذلك الواجب موصفة الى صفة علمه ما رعت الفلاسفة كما ذلك لا يجب تغير  
 في صفة العلم بل في تعلقاته التي هي امور اضافية ولا فساد فيها ما عليه المحمدي وذهب بعض المحققين الى ان  
 علمه تعالى بالمحددات بانها وجدت والعلم بانها استوجد واحداً لاجبة الى اثبات تعلقات حادثة لمعلمه تعالى  
 بالمحددات باعتبار وجودها فان علمه ان زيد اسيد دخل الدار عدل احد حصول العلم بحمل المعنى انه دخل الدار  
 ان كان علمه هذا مستمر بغير غفلة مزيل له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر مستجد فيعلم انه دخل اذ كان بطريق الغفلة  
 من الاول والباري تعالى عينه الغفلة عليه فيكون علمه بان زيد علمه بان سويوجد وانما قال متناهية بالفعل  
 لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه كانه انتهى الحد كما يتصور فوقه تعلق الحركان متعلقاتها ايضا غير  
 متناهية بهذا المعنى على ما هو في التحقيق ان مقدرات الله تعالى غير متناهية وما قرأنا في الذخير ما قاله الفاضل الحشر  
 من ان المحددات سواء ابتدأت باعتبارها مستجيده او باعتبارها وجدت الآن او قبل متناهية بغيرها التطبيق  
 فيكون يقتضي العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الازلية ومحددة اذ ليس معنى قوله للمعلم تعلقات فكذا  
 غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمحددات ان العلم بتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من  
 الازليات والمحددات حتى يرد ما ذكره معنا ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والقدرة ان لا يشك ان مجموع الازدياد والمخبر وان غير متناهية كما ينبغي قوله يجعلها أعمال الجود ان بعضه  
القدرة صفة تجعل المقدرات يمكن الوجود بالصدور والفاعل يعني انها صفة بها يمكن المتأثر ولا يتأثر من الفاعل  
انها تجعل المقدرات يمكن الوجود في نفسها لا بالاعتماد على سواها الطوائف بالنسبة الى ذلك يمكن  
اعمال القدرة به يقال هذا قدور كان يمكن وذلك ليس بمقدور لانه صانع او واجب لا يصح من يكون أو لا يكون  
ومحصول الجود للتكوين ان يفرقوا في اثنين منهم من اثبت للتكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم من  
لما ثبت للتكوين قالوا القدرية صفة من شأنها صحة المتأثر والاعتماد على الفاعل والتكوين صفة من  
شأنها الاعتماد بالفعل على الممكن الذي تعلقته القدرة في الازل ومحصول ذلك عند ان ترجع يتعلق الارادة  
احد جانبيه تعلق التكوين بالشيء فجد فعل هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لا بالممكنات  
التي يصح من انهما من الواجب غير متناهية والمتأثر للتكوين قالوا القدرية صفة من شأنها الاعتماد واما صحة  
الصدور والاعتماد **مما لها** ان لا يكون اذا كان الطوائف مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة المصدر  
الى المخصص **الخاص** صدور احد هما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين  
لأنه هو كذا افترقا في اثنين فقال بعضهم القدرية متعلقة في الازل بالاعتماد والمقدورات لكونها متعلقة  
وجد المقدور بما لا يزال والقدرة وتعلقها كلها قديمة صدرهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الا انهم قد فهم  
يكون مقدرات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد في الازل غير متناهية بالقوة وقال بعضهم  
انها متعلقة فيما لا يزال بالاعتماد على الازالة اذ اجمع احد طرفي الممكن تعلق القدرة بالاعتماد وجد فعل هذا  
تعلقات القدرة واحدة بحد المقدرات عندهم مقدراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة متأخر الوجود  
غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهى بالقوة الى حد لا يتجاوز تعلق القدرة هذا الحصول كلامه للحاشي الاول ان يقول حل  
مذهبنا في التكوين ان التعلق لا يتعلقين احدهما انما يصح صدور الممكنات عن الفاعل وثبات المتعلقات قديمة غير  
متناهية بالفعل لعدم تنافي الممكنات وتعلق ثباتها بحد المقدرات وهي التعلقات الحادثة بعد  
تعلق الازالة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما متعلقا انها قول عند  
التبيين على الزايف قيل الاولى ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاحاطة ان يعني ان ذلك القوة للتبيين على  
انها يصح اطلاقها على الله تعالى اعني انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى كما معنى انه يصح اطلاق القوى المشتقة  
منه عليه فلا يرد ما قاله الفاضل الجليل اركان للمصدر صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فإن إطلاق موقوف على كذا المسمى على كذا الوصف والوجه والصفة القدام صفة له نعم عدم  
 صحة إطلاق المستوى غير ذلك عندنا قوله وهما صفتان عين العلم أي هما صفتان أدت أن على الذات  
 بها المسموعات والمصبرات كما ينكشف لنا بأحد هاتين الصفتين من غير أن يكون على سبيل الانطباق له أو وصول  
 ومعلوم أن العلم فانا إذا علمنا أمرا جليلا بشئ ثم انصرفت أو سمعنا أو شهدنا بالبدئية فربما بالحق الذي يعلم  
 بالضرورة أن الحالة الثانية مشتملة على امرنا مع العلم فيها فذلك الزائد هو لا يصار قوله عندنا شاعرا  
 والجمهور من المعتبرين والكرامية قال في شرح المقاصد لا يدخل في ليس بل لا يدخل في قاعدة الاستغناء في الرحا من  
 أنه علم بالمخصوص لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون اسم علم بالمسموعات والجهل علم بالمصبرات انقروا  
 وأما اثبت صفتين لا بد من أن يكونا واحداً من صفتي العلم والجهل فيمكن انصاف تعالى بقوله لا حاجة إلى أن يكون  
 وأولها غيرهم كما في فلاسفة الإسلام والكعبي أبو الحسن الجهل بالعلم بالمسموعات والمصبرات من حيث تعلقت  
 على وجهين سبباً لا نكتاف التام الذي يكون لنا بعد استمالة نكتاف الحاسدين حاصل كلامهم في العلم بالنسبة  
 إلى المسموعات والمصبرات تعلقت. فنقول أني بما ينكشفان لكشافاً تاماً مشبهاً لاكتشاف العقل الذي يكون لنا بعد  
 استعمال العاقلة وهو آخر جارات يحصل بعد حدتها بما ينكشفان لكشافاً تاماً مشبهاً لاكتشاف العقل الذي يكون لنا بعد  
 الاستعمال استعمال الحاسدين المذكورين فهو باعتبار هذين التعليقين يسمى بالعلم بالضرورة ثم لا بد من العلم بالعلم  
 به تعلقاتنا نأينا من حيث هو ثم أقول ومن تمسك به أي من تمسك بالثبات الصفتين المتفاوتتين للعلم يلزم أن  
 فالذوق والشتم والشم في ذاته تعالى ضرورة العلم بالمدونات والمسموعات والموسسات يكون قبل وجود  
 والذوق والشتم والشم ما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات  
 عندنا بالعلم لا لئلا يسند قد من سكر في شرح الموقف وانما يوصف بالشتم والذوق والشم عدم ورود نقل بها  
 حال بعض المحققين كما في ان يقال ما ورد النقل بها من أن ذلك وعرفنا انها لا يكونا بالتحقق المعروفة في آخر  
 عدم الوقوف على حقيقة ما أقوله عند من لا يقول بالتكوين لا نقل عنه وايضا لا يعبر على من ذهب لا يقول بالتكوين  
 مطلقاً بل لا يخرج من منهم كما مر أعلاه قوله أعرض عن عليه لا حاصله إلا لا لادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق  
 من نشأوا في نسبتها إلى التعليقين أعني تعلق الفعل والفكر بحيث لا يخصص أحدهما ولا يلزم الترجيح ولا مرجح فيقول  
 الكلام الذي لا يخصص فيلزم التسلسل والادعاء لم يتساو بل من شأنها التعلق بحيث لا يخصص أحدهما ولا يلزم  
 لا يجازي في الاختيار مع صحة الفصل المذكور الذي أثبتته الشيخ لا يستلزم ضرورة أن أحد الطرفين لا يراعى الآخر كما لا

كانه الذات فيكون احد الطرفين كانه الذات وان كان بمعنى ارشاء فعل وان لم يتا لم يفعل مقتضا ان يقال لم  
 كما يجوز ان يكون الارادة نوع خصوصية باحد التعلقين لا تنفي تلك الخصوصية لحد الوجود فلا يلزم الازدياد  
 ولا التمسك بالاقول الخصوصية فالمرتبة لحد الوجود لا يكون مخصوصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع  
 بسبب تلك الخصوصية اولى بالارادة وكان كافيا في وقوعه فلنفس وقوعه بها في وقت عدم  
 في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لم يرجح بلزم الترجيح وان كان لم يرجح لا تكون تلك  
 الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة الى حد الوجود يلزم ترجيح المرجوح كانه موجود  
 تلك الاووية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انها في حد الوجود فلا يفرق وقوع الطرف  
 الآخر من وجوده او لوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص حد  
 المقدورين لم يقولوا صفة ترجيح احد المقدورين قالوا المعلوم ما لا يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله  
 لا يقال لارادة صفة اجواب عن الاعتراض حاصله اننا نحتاج الى التعلق الاول ولا يلزم لوجود الاحتمال فيخصص  
 آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا التعلقت ببعض صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير  
 احتمال في المخصص اخر فيخصصه لساوي بل المرجوح قوله لا نقول الكلام في وجود تلك الصفة الامور كانه  
 وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل التزم من غير تخصيص بل هو متمم لاستلزامه للحال الذي هو ترجيح احد  
 المتساويين بلا مرجح وقد جيب عنه بان الارادة هو ترجيح احد المتساويين والاحتجاده من غير مرجح اى من غير سبب  
 وداع الى الاحتجاده وهو ليس بحال بل هو واقع فان له ادب السمع اذا كان له طريقان متساويان فانه  
 يختار واحدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطش اى اذا كان عطشا قد حامأ مستويا من جميع الوجوه  
 والجامع اذا كان عطشا غيظا متساويا من جميع الوجوه وانما الحال هو ترجيح احد المتساويين اى في قوم  
 احدهما من غير مرجح اى موقوم وهو حرج هو غير كانه من كون الارادة مرجحة كالحاجة وانما جبريا بان هذا الحرج  
 لا يحل لغيره فلا يلزم يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين القدر واستمر استنباط الى  
 الطرفين في ذاتها ليستلزم الترجيح بلا مرجح كالتزجيم بلا مرجح اذا لم يرجح للموجب هو الذات وهو موجود والتعلق بان يكون  
 القدر مرجحة يستلزم الترجيم بلا مرجح دور الارادة مشكلا على ما نقول قد صرح السيد في شرح الموقف في بحث كانه  
 ان الترجيم بلا مرجح يستلزم الترجيم بلا مرجح هذا ولا يخفى عن هذا الازدياد لا يقال ان تعلق الارادة بالواقع  
 الطرفين بمحتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها التعلق

فالتسلسل فيها ليس بجم وفيه تأمل قوله تحقيق أي تحقيق أن العلم غير الصفات التي ترجح أحد المقدارين بالوقوع  
 وكان عينه على ما لا يخفى ما لا يكون مرجحاً أحد الطرفين العلم بنفسه حقيقة للقدرة على العلم بوجوده وجوده في الخارج  
 وكلاهما لا يصير مرجحاً خصوصاً أما الأول فلا لأنه عام شامل للواقع وغيره فإنه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون  
 مخصوصاً به وهو وظن الثاني فلا العلم بوجود الشيء فرعاً وتابعاً لكونه ما يقع في الحيز والاستقبال فإن العلم  
 هو الإدراك العلم صورته وظل وحكاية عنه سواء كان سقياً عليه وهو الفعل أو مؤخر عنه وهو الكائن  
 والصورة والحكاية عن الشيء فرع عن ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء من تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علماً بل  
 جهلاً وإذا كان العلم بوجود الشيء فرعاً عن كون الشيء ما يهتم فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء ما يقع فرع  
 وتابعاً له كحورنا لك انما فرع ما قيل ان يكون العلم بقصور أو تصديقاً عما يتم في العلم المحصولي وعلم الله تعالى حصوله  
 اذ دليله لا بد بالقصور والتصديق ما هو متعين العلم المحصولي اعني الصورة الحاصلة به من الحكم او مع الحكم بل العلم  
 بنفسه حقيقة شيء أو العلم بوجوده سواء كان حصولاً أو حضوراً وانما فرع أيضاً ما قيل ان الله التصديق فرع الوقوع وانما  
 يكون كذلك لو كان الزمان تلاحقاً معترفاً في القضية للصدقة بها أما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة  
 او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرعاً وقومها ان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعاً  
 للوقوع بمعنى تلحقه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلاً وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم  
 كونه مرجحاً للوقوع كما لا يخفى على ذوي الافهام بقومها ما عرفت وهو ما ذكره صاحب فتاوى المحصل في هذا الموضع انما  
 حدثهم من ادعاهم الله تعالى وقوعه سبحانه بيقع تأمل قوله وبذلك قول الحكماء أي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع  
 سواء كان بتمده عليه ومتأخر عنه انما هو ما قال الحكماء ان العلم التامع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي  
 الذي ينون مستفاد من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي  
 مستفاداً منه كما يتصور ولا السيرة ثم تحصل عليه تعالى من قبل الفعل الماهول علم الاشياء كما هو قيل ان توجد  
 فلا يكون تباعاً فيكون مرجحاً للوقوع الاشياء على اوقافها قلنا انه ينبغي ان يراد وابه انه ليس ظلاً وحكاية  
 عنه وهو بطون لمدونه ليس تابعاً في الوجود الخارجي والحق كانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر  
 مرجحاً للوقوع لمقدوره كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال ان لا يرد ان يقال انه لا يلزم من علم كون العلم بنفسه المقدور  
 او العلم بوجوده مرجحاً ان يكون العلم مطلقاً مرجحاً لحدوثه ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس  
 فرعاً للوقوع الفعل ان يكون وقوع الفعل اصلاً والعلم بما فيه من المصلحة ظلاً وحكاية منه وهو لا واجب فيه

بعض العلماء بأن العلم بالمصلحة إنما يكون مرجحاً إذا كان مراعاة الصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك للمكلفين  
 في عمل فيوزان بين ما فيه المصلحة ويقبل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصوصاً تاماً حتى يتكشف لك حقيقة الحال وصحة  
 المقال قوله أن يتلهم أكله كخبر هذا إنما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب أي بأن لا يكون مضطرباً في افعال بل يكون  
 افعاله على الشرح أحد ما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا كان المحذور محبوراً بطبيعة في افعاله غير مختار فيها  
 غير يكون معنى كونه تعالى مريداً له ليس له في أسرى افعاله وليس بساويها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره  
 غير يكون مرجحاً إلى فني كوالإرادة صفة زائدة على أنه تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد كخضاع  
 أن هذا موافق للفلاسفة في فني كونه الواجب مريداً أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ثم إن قوله أرقلت  
 يلزم منه أن يكون المحذور مريداً مقترية أن هذه السلوب تتحقق في المحذور فلو كان الاختيار مجرد هذه السلوب  
 كافياً في كونه تعالى مريداً للزم أن يكون المحذور مريداً راجعاً إلى المحذور موافقاً له وهو أن هذا التفسير لزيادة الواجب  
 هذه السلوب إنما يكون مرادة في الواجب كإزالة فكون المحذور ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريداً  
 قال بعض الفضلاء أن مقصود المعترض أنه لو كان مجرد ذلك في صحة إطلاق المراد على الواجب ليعلم إطلاقه على المحذور  
 ما يوجب صحة الإطلاق فيه ولا يخفى أن راجع المحذور غير تام أقول هذا التقرير فاسد كذا لا يثبت ما يوجب صحة  
 الإطلاق في المحذور راجعاً لصحة الإطلاق كوالواجب غير مكره ولا ساء ولا مغلوب كما لو كان شيئاً من الأشياء كذا  
 على ما يشعر بذلك قوله أنه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب بأيراد التفسير الرابع إلى الواجب والحاصل أنه إن ورد  
 السؤال بأن المحذور أيضاً متصف بعدم الكثرة والسهو والمغلوبية فيلزم أن يكون مريداً يكون أسوأ من مرجحاً  
 بما أجاب بالمحذور وإن ورد بأن التعريف صادق على المحذور فيلزم أن يكون مريداً فهو فاسد لعدم صدق التعريف  
 عليه ضرورة أخذ الواجب في التعريف فيلزم أن يكون مريداً في حقيقة قوله لا يثبت عليه إلا زيادة إذا كانت عبارة عن السلوب  
 المذكورة لا يكون مرجحاً لتخصيص أحد المقدمتين بالوقوع في بعض الأوقات لا تستلزمها إلى كل الأوقات والمقدور  
 على السواء كما لا يخفى قوله وإن أريد أن أريد أن الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرهاً وساءها ومغلوباً  
 في ذلك فهو قولاً بالواجب موجب في افعاله لكون الافعال محققة ذات من غير أن يكون متوسطاً بها العلم  
 والنية قبل أن من فسر الإرادة قال السلوب المذكورة اتب المشية فلتكون المرجحة قوله للملازمة غير مسلمة  
 عندهم لأن تختلف المراد عن الإرادة جازعاً عندهم كمن يقولون الله تعالى أريد إيمان الكافر وطاعة الفاسق  
 لكن لم يبق وبعضهم يسلمون للملازمة ويغفرون بين الإرادة وبينية ويقبلون تخلف الإرادة عن الإرادة

بالمشقة ولعلمهم خصصون المشقة بمشقة القول للكل كلام على الصديق فان التحقيق لا راقبه تعالى فهو كائن  
 ومراد له وان لم يكن مرضيا وما موراه بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك  
 لا من مرقى الى رضى **ص** لهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء لهدى كل امة سبيها وقوله تعالى ان الله كان مالا يشاء  
 لكن قوله قيل عذيقا لانه مولا نار اذ اذ الشارح الاخير للعقائد وحاصلا الى ان لا ينال على المعنى **المتن** القول  
 بحجة الخبر حين الاخبار مغايرة للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للصدق والتصديق فان كل ما  
 مضى الى اخبار يحصل في هذه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى قدر التسليم ارجح الدليل غير تام في مشقة  
 اذا لم يمكن ان يقال انه تعالى الخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب كلاهما على ما في قوله وقيل ان لا يعلم على  
 الشاهد على ما قال الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرة العلم في الشاهد فكذلك في الغائب فلا يختلف بينهما حقيقة  
 الخبر بالاجماع غير مفيد لطالب اليقين بل في اليقين ايجع عنه بانه الذي يصح ان يكون مدلوله للكلام **المتن** الاخبار  
 حساسا لعلم التصديق ون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرة له وان قياس الغائب على الشاهد  
 يعين الالتزام على الحكم لقولهم به وقيل يقال المقصود هنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يتناول الكلام اللفظي و  
 الادوية والعلم واما اثبات اللوحية فذلك بان نقل عن الانبياء هم ولا يخفى ما في الكلام الا ول فلانه انما يتم اذا  
 كان كالة الكلام الاخباري عليه كالة وصنعية اما اذا كانت كالة الدلالة او على الموروثا واما الثاني فلان  
 الالتزام غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطل الذي هو من جملة سمات امور الاديان اما الثالث فلان نقل عن الانبياء  
 عليهم السلام بالضرورة انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سورها في اذاعة فلا بد من بيان المغايرة  
 واما هنا في اذاعة حتى يحل في اثر النقل بثبوت على ظاهرة ولا ياول قوله واعلم ان هذا المقام مجازا لا فها **عنه**  
 مجازا بلحاء المصلحة والحجج انتهى فعلى الاول من جوت الموضحة سورة حوز اسئلته وسرت فيه وعلى الثاني من جازا  
 بجوزها وبجوزها والجواز والخبر السوق للبر قول المعنى **المتن** الخبر اي المعنى الذي يخبر في انفسنا عند اخبارنا  
 عن قيام زيد عن النسبة الاجتماعية بينهما اذ يتغير العبارات ومدلولها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات المتغيرة  
 لمعناها في الاصطلاح معاني اول وهو ظ فان العبارات المتغيرة هي **المتن** والامثلة والادقوام ومجربا يتغير  
 مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكاتب والاشارة  
 ايضا فلعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا بد ان يقال ان الكلام النفسي  
 مدلولات الالفاظ والمدلولات صادقة حتى تغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحادث بانه تعالى بعض

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد ايضا ان الكلام النفسى  
 من لول الكلام للفظ عند اهل الحق وما ذكر من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في تجهيز كلامهم بعد ان  
 مقصودهم بل اصل القول انهم هذا هو مجرد بيان ان المعنى الذى يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة معاثر  
 العلم واما ان كلامه نفسى لم لا فهو مطلب اخر اثبتنا سابقا بقوله ويسمى هذا الكلام نفسا كما اشار اليه الرضا في المجلد  
 المراد بقوله الكلام النفسى <sup>مدلول للفظ</sup> انه مدلول للمعنى الذى يتميز بتعبير العبارات ولا اصطلاحات كلفه وهو  
 يستلزم قيمه الحوادث بدنه تعالى بل المراد انه المعنى الذى هو عرض للملك من الكلام الذى لا يتغير بحسب <sup>العبارة</sup> <sup>العلم</sup>  
 والاصطلاحات وهو اصل بالنسبة الى اللفظ المعبر عنه بالمعنى الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان  
 المشاكاة بيان لمغايرة العلم بمعنى الشك الى المحصل له التصورات الثلاث ولا يجوز ذلك المعنى اعنى النسبة الى  
 هذا عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور ما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عنه ذلك المعنى مجرد في نفس  
 النسبة اليجابية التى لا يخرج عنها مزيد قائم او ثبت له القيام وانقصا لقيام او نحو ذلك مع عدم علمه <sup>بالنسبة</sup> <sup>بمخرج</sup>  
 لكونه شاكا فيكون مغايرا للمقدوم بما خبر به ايضا وفيه مجتهد من وجوه اول انه يرد عليه بعض ما يرد  
 على الاول من ان هذا الدليل حيز تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عما لا يعلم وقوعه و  
 قياس الغائب على المشاهد لا يعيد والثاني انه اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فليس  
 لكنه لا يعيد المغايرة لطلق العلم وان ريد عدم نظوره ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا ان  
 تحقق حقيقة الخفى تلك الصورة باليسر من الوجود لفظ الخبر والعل في قوله تدل اشارة الى ما ذكرنا من ان قاضيه  
 مطابقا لارضاء قوله والحق ان من عبارة عن الحالة اى والخبر ان من صغائر الادارة لا اكثر فغير  
 عن الحالة التى تحصل في ذهنه اذ مر عند قصد الا مراعى النسبة اليجابية التى يطرئ الا يستعمل سوارد  
 وقوع ما يتعلق به المراد لم يرد بل اراد علم وقوعه وانما اصله في خبره قوله قال في التلويح بوثوق  
 اى يعنى ان ثبوت بشرية نبينا موقوف على وجود البارى على قدرته وكلامه على قصد التلويح بدله معجزة  
 اما انقصه على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على  
 ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه يقصد به منه حال ادعائه البوة موافقا لدعواه وشكنا  
 حرق الدابة حين الاداء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادر مختار موجودا عالما ايضا <sup>العلم</sup> <sup>العلم</sup>  
 من رسله الله تعالى بالتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على العمل عالما بعناء مختار مختار



أو ما توقعه على الكلام فلان أكثر الأحكام التي جاءت بنبيذ عليه السلام وأخروها من الكتاب وهو أقوى له دلالة  
 وأصلها وثبوت موقوف على كونه تعالى متكهما وما ذكرنا ظهر بعد ما قلنا بعض المضلاد ولعل الحق عدم  
 توقف الشرع على التصديق بكلامه أخيرا رسال الرسول بأن يخلق الله منهم على قدر ما يريد من العلم وما يتعلق بهما  
 الأحكام ويخلق الأصوات الدالة عليها ويصدق فهم بأن يخلق العجوة في أيديهم من غير احتياجهم شيء من ذلك إلى  
 انصافه تعالى بالكلام لأن الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى على ما لا يخفى قوله  
 فبين كلاميه تدافعا كما في التلويح يدل على إرادة ما يكلمه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على  
 أنه يتوقف على الشرع حيث ثبتت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه كما  
 في ثبوت هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام من التلويح لأن الشائع صرح في هذا الكتاب أيضا بأن ثبوت الشرع  
 موقوف على الكتاب فلا يمكن ثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله المحي القادر العليم السميع البصير الشافي في  
 هذا قدره والشرع بعضها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فصح التمسك بالشرع فيها كالتمسك بخلاف وجود  
 وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمسك بالشرع لا حاجة إلى التمسك بالشرع بينهما  
 بل لا حاجة إلى ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا أن ثبوت  
 الكلام موقوف على ثبوت الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكرنا على  
 أصله والنبي عليه السلام لأن صباه قوله عليه السلام لا يجتمع أصح على الضلالة ومأراه المومنون حسن  
 عند الله حسن صدقه عليه السلام موقوف على ظهور أمر خارج على يد لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد  
 أنه متكلمون بغير ذلك لا نبيا وقا ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على إخبار الله تعالى المتكلم عن  
 أصل فهم بغير دليل لأنهم لا يثبتون عليه الشرع هو الكلام اللفظي والشرع  
 الكلام النفسي وقال الخشني المذني في وجه التوفيق أن الدلالة في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع  
 والدلالة ما ذكرنا ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه أنه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع كما توقفه على نفسه كما لا يخفى  
 قوله وقيامه يستلزم أنه توقف عما يقال إن ما أخذ الاشتقاق التكلم كالكلام وإنما الكلام أثره كان النقوش  
 الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفوع قوله والمختلة اه أي يقولون بأن ثبوت  
 المشتق يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق وإن ثبوت التكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته  
 تعالى لا يستلزم قيام الكلام فإن معنى التكلم إحياء الكلام والتأتم بدلالة تعالى هو الاحتياج والكلام عرض

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة عريقا في كين بقاء التكليم بمعنى خلق الكلام ايضا  
بالاطلاق المتكلم والمخالف عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر المصنف في مسئلة لا تدرك  
اسم الفاعل التي باعتبار معنى حاصل في غيره خلاف المعتزلة قالوا اطلق المخالف عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للخلق  
انتي كلامه كبقية غيره في الذين بالصفات والقيام والنبوت مع انهم يقولون بان تعالى فيكم بمعنى انه موجب لخالصه  
الموجود عليه تعالى لا وجوب قيام الماخذ بد تعالى ايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة  
بالقاري والمخالف الذي يستحيل بقاؤه في إيجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم  
كما ان ذاتهم قولك وهو عدل عن انظرو اللغة يعني ما قال المعتزلة من معنى التكليم إيجاد الحروف خلاف الظ  
واللغة فان المختار من مقامه بالحركة لمن وجد له ولو فعل الخريف لا ما اذ اسمعنا قائل يقول اننا قائلون  
منكم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدا هو الله تعالى كما هو على ما هو رأي اهل الحق في قولك  
واما الكرامية فيقولون بجوده اني قائلون بان الكلام للركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذات الله تعالى  
وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكليم على ما مر قال في شرحه للفقهاء  
مذات الكرامية البعض البراهين من بعض وان مخالفة الضميمة اشبه من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان  
المنظم من الحروف مع حادث قائم بذات تعالى انتي كلامه هذا هو المشهور لكن قال في الواقع في بالنتيجة  
الكرامية انما يقولون ببقاء الحادث الذي يحتاجه الباق الذي في إيجاد الخلق وهو قوله كذا او كذا رادة على  
اختلاف بينهم قوله هذا ذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتكلمين قالوا  
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات المحاذية بحسب جنس التعلقات  
قوله وذلك فيما لايزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام لنفسه مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعددا كالتعدد  
اللفظي ومن ثم ذهب الجمهور الى الالية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ عليه كدلالة الموضوع على  
الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاشياء على الموقر ولا يلزم تعدد الاشياء كالتعدد في قوله والجواب الحق اي  
الجواب الحق المطابق لهذا ذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدو والتعلقات في القول لا ينافي ان يكون  
ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب ذلك فان التكرر بحسب التعلقات لا ينافي في ذاته لا وجوب التكرر  
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ عليه كدلالة الاشياء  
على الموضوع الذي هو خلاف الظ قوله واعرض عن جوابي من ذهب المحدثات ان نقل عن في الحاشية هذا الكلام

يتخصص على هذا الحد وث فلا وجه للتخصيص وهو الذي ذكره الشارح من جوابه فلا وجه ليراد  
 اللهم ولا ان يراد لتخصيص السؤال الجواب وحسب ردالة ولانتمى كلامه بمعنى هذا الاحتمال من ارد على جواب  
 الجواب انما يكون بان تعلقات الكلام الزالية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امروكية ولا تنفي كالجواب  
 يمكن وجود العلم الا في ضمن الخاص لا وجه لتخصيصه بهذا الحد وث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما ذكره  
 فيما ينفرد على اصبعه بحيث جعل حدث الاقسام فيما لا يزال ووجه التعلق انما يعرف منه ايراد السؤال  
 عليه والجواب عنه بالمعانية وحشا الاحتمال اشتباه النفس بالكلام اللفظ فان اللفظ لا يخرج عن هذا الاقسام  
 ولا يجد بدونها فكل النفس في الفعل الاقسام انما اعانصة شخصية مما لا يقدر عليه احد قوله وان كان  
 من حيث هو امر لا يسمى الا امر كذلك هو الطلب بطريق الاستعلام من حيث هو كذلك غير الجبر الذي هو العلم  
 عن وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك المبدأ انما هو فان الاول غير محقق للصدق  
 والكتاب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع ما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو  
 مغاير للغير بل امر ان يكون مغاير للكلام لا نصير الخبر على قلم من انه صفة واحدة شخصية لا كثر فيه بحسب الذات  
 بل بحسب التعلقات فيلزم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى النوع المذكورة في الدال كما ان لم  
 جعله في الاخر خبرا وحاصل الدفعة انه لا يلزم من مغايرة <sup>الشيء</sup> للكلام فان الامر من حيث هو  
 كلام مخصوص بمعنى انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به  
 وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفاً بجمعية اخرى من كونه خبراً وفيما واستقرها  
 ونادى ونفقت ان زيد من حيث هو علم يصيد في عليه انه زيد ولا يخرج بهذا ان اعتبار عن كونه زيدا  
 او نبيذ عليه بذلك استمرا ان زيد من حيث هو كجمعية كونه كاتبا والمسرح في ذلك ان هذه اضافات عارضة  
 له غير اخلة بجموته فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم هذه التعلقات والاضافات  
 منبئة فلا يصيد في بعضها حين صدق البعض الآخر فالفاضل المحلي يرد عليه ان هذا لو لم يدل  
 على طية مسمى نطق زيد ان يرى انه يصدق على كثير من محسنين بالعدد كزيد من حيث هو كجمعية  
 هو عام من حيث هو علم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنفي ولا ينفي انه ليس بشيء ان الصدق  
 المعبر في عموم الكل للكل على كثير من مختلفين بالعدد وان يكون مقولاً في جواب ما هو معنى انه  
 عنها بان يفهم ذلك الكلام ايا عنه لان يكون محملاً عليها ولا شك انه لو سئل ان زيد الكاتب لقال نعم

والناتج ما هو يقال في جوابه انه افسان كانه زيد على ما بين في موضعته قوله لا يجب كالحاد والاول  
 الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدلي البطلان قوله ولو سلم نجعل البعض اى لو سلم ان  
 يستلزام وجود الاتحاد فجعل الامر والنتي لا يستفهام والنداء راجعا الى المخبر ليس الى من عكسه اذ كانت  
 في وجود وقوع الاستلزام بيني الكلى اذا ما جازى لا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنتي عن العلم بخلافه  
 قبالة عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر مناد ما قال الفاضل المحلى الاستلزام الاخبار لا نشاء غير يري ولا مبدى  
 حجة الجواز والى مكاره غير بعيد وقد يقال في وجه الدخيل على طلب في الكلام اللفظي يحصل تصرف في الكلام الذي  
 فان قولنا امر بوجه بالتصديق على ما بين في التصديق فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذا في النفس وانت حبيب  
 هذا لظن لا يفيد الجزم على الوجوه في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعرض عليا فيه اى ان الشجيرة في صورة  
 تصور الرجل الابن وامره بهى هو العزم على الطلب تخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في كونه  
 سفها بل قيل هو محال كالوجوه الطلب وامن يطلب به شيء محال كذا في شرح الموقف وفيه معا  
 يكون محال اذا اطلب منه ان ياتى بالفعل حال عدمه واما اذا اطلب منه ان ياتى به بعد وجوده فلا قيل  
 فالحق ان نفس الطلب المجرد وان كان المطالب تيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء  
 فهو غير فاعلم الخطأ فلا بد للطلب وان كان المقدم اذ تيان حال الوجود من فهم الخطأ قوله لا يقال  
 يلزم منه ان لا يجرى عليه الا يعنى ان ما ذكرته من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضيه  
 ان لا يأمروا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهوا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليه اذ انقطع المطالب  
 ضرورة ان عناية النبي عليه عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامثال واخصا خطا بانه  
 باهل عصم وشبه الحكم فيمن عدلهم بطرية القياس بعيد جدا قوله لا نأقول فرق بين الامر بصريح  
 ان خطا بانه للمخاض بغير قصد والصلحة وللفاعلين بالنتي والصبر والمجتهل بالمعدوم صفنا وتبنا غير  
 سنها قوله فان القراء لا يعنى ان اطلاق لفظ القراء متعلق على ان المؤلف عند اهل اللغة والقراء  
 على اصول اللغة بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقراء مستمرا كابد اللفظ والنفس لكن المتأثر  
 منه ولو عرف اهل السنة والجماعة هو النفس في وجه سبب الذهب من القراء الى هذا المؤلفان القراء انهم بالآيات  
 المتعلقة باللفظ والمعنى قوله وايضا فيه تنبيه على المراد اى في ذكر الكلام بعد القراء بنبي على ان ترادهما كما  
 ان نسا فشرضا حله لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقراء فانه لم يكون متحدا



وتحقيقه أي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك أنه لو كان مقصداً للشأن الإجابي الآخر بشبهة المعتزلة فإنه لا يرد  
 قوله أن الشيء وجوده في الوجود أن بل الواجب أن يقول وتحقيقه أن القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظ  
 بحيث يوصف بما هو من لوازه القديم براديه أنه والله در من خبر قوله أي تحقيق جواب اللفظ لا تحقيق جواب آخر كما مل  
 في هذا المقام فإنه من غير أن يقال قوله والنقصان إنما عكسك أي يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر <sup>حققة</sup>  
 جواب المعنى للمعنى لما عكسك أو أن القرآن متصف بالأوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً  
 الجيب ثمارة بأن وصفه بالأوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف  
 للدلول بصفة الدلالة كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأت في بعض الكتب وكنته بيدي هذا حاصل  
 جواب المعنى وجيب عنه ثارة أخرى بأن الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا إنما الفكر  
 هو النفس وهو غير متصف بهذه الأوصاف والقرآن يطلق عليها أما بالاشتراك أو بالحقيقة <sup>في الجواب</sup>  
 حاصل ما قرأه الشارح بقوله فيتحث يوصف أقوله وقال بعضهم أي قل بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في  
 وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكلام إنما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد <sup>مستطوع</sup>  
 ولا يخفى أن هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فإن معنى قوله قسم موسى صوتاً والى على كلام الله تعالى <sup>سقط</sup>  
 الملك والكتاب أو كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكنته للعباد على ما هو شأن سماعة من جميع الجهات  
 وكلامه آخره للعادة وإنما قلنا عند من يجوز سماع الكلام النفسي كان من جوارسها على الشريعة أن سمعوا القرآن فيقول  
 حضرة كانه سمع كلامه إلا أنه لا يعرف ولا صوت كما يرى فإنه في الخيرة بلا ذكر وكيف هم يجوزون تعلق الرعية <sup>بسماع</sup>  
 بكلامه وحسب الذات والصفات فيقول قيل اعتبار العلاقة أي معنى أن قوله باعتبار دلالة عليه يدل على أن إطلاق  
 كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالة عليه اعتبار العلاقة لشعر يكون منقوله مستتر كأي المستتر هو ذلك  
 يكون معناه متعده أو <sup>سقط</sup> فيقال سمع النفس مع اللفظ أي أن كلام الله اسم مستتر في كلام النفس القديم واللفظ  
 الحادث ويلزم أيضاً أن يكون استعمال الكلام مجازاً أو للفقهاء عند سماع الكلام النفسي بالنسبة إلى الناقل أن اللفظ <sup>سقط</sup>  
 حقيقة في المنقول المجازي المنقول عنه بالقياس إلى الواضع الثاني الذي هو الناقل <sup>سقط</sup> مما بين في محله وهذا  
 باطل لأنه لو كان مجازاً في النفس لصح نفيه عنه بأن يقال ليس للمعنى القديم كلام الله وهو محض عندكم قوله  
 وجوابه أنه يعني أن النقل للمعنى المنقول هو مجاز للمعنى الأول وتركه في فهم بلا فنية واعتبار العلاقة لا يقتضيه  
 أن يكون المعنى الأول مجزواً فإنه يجوز أن يكون اللفظ موضوعاً لاشتراك المعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل <sup>سقط</sup>

لا مكان الا مكان العام والخاص وفيما هو فيه كذلك فالاطلاق الكلام على نفسه شأنه فيما يستعمل  
 مشترك لا منقولاً وانما قلنا بالنقل المعترف بالمتقول لان في الجواز ايضا نقل لكن مع عدم حمل المعنى الاول في كل  
 الفاصل الجلي لا عليه نال انهم ان البرهان معتبر في النقل بل المعترف به على ما حققه الشارع في العهد الجلي يستأثر  
 اللفظ في المعنى الثاني حيث قال النحوي مسمى اللفظ فان وضع الكلام مشترك والاول فان يشتر في الثاني  
 يستلزم التناقل ولا حقيقة ومجاز انتهى قول المراد من الاستشهاد هو الاستشهاد في المعنى الثاني بحيث يكون الاول  
 مجزوا على ما مضى اوصافه به يتناول ان كان مطلق الاستشهاد كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي استشهد في المعنى  
 منقول قال في التلويح ان اللفظ اذ منفرد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك ويتخلل فان لم يكن النقل  
 لمناسبة لم يتخلل فان كان المناسبة في المعنى الذي في الاول حقيقه وفي الثاني مجاز وايضا في  
 في شرح المطالع وان كان معنى المنسب متبدياً فانه يتخلل بينهما نقل ولا فان يتخلل فاما ان يكون ذلك  
 لمناسبة فان مجزوا في الوضع الاول يسمى منقولاً متبرما او رضيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يكن المعنى الاول  
 يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجاز وكما تقوم ملوكة من هذا البيان لا حاجة الى النقل ولا في  
 قال لو سلم فنقول هذا الامتناع في الركونه منقول ويجوز ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور ان لزوم  
 المحال لا يكون مجزوا بكونه منقول بل مع لونه مجازا في المعنى الاول بلين المحال ايضا كما تقر في السؤال  
 ولا خفاء في ان المجزوا في المعنى الاول غير معتبر في الجازيل عدم المجزوا في الثاني لا يقال لفظ الوضع في قول الشارع  
 هو وضعه لذلك مستقريا باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع بينا في كون مجازا اذ لا وضع في الجاز كما انما نقل  
 تحقق نوع وضع المعنى الثاني بواسطة خطة للنسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي  
 مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارع كذلك فيلزم الفساد  
 انتهى قول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارع ثم اذ كان معنى قوله وضعه لذلك باعتبار ذلك لا لتقدير  
 لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعل في الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع بضم ثنية لكون كل من الموضوع و  
 الموضوع له معينا وهو غير محقق في الجاز والاكراه بين فرق بينه وبين الحقيقة بل المحقق في الوضع النوعي هو  
 ان الوضع وضع متلا ويجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول الكلي على الجزء واللازم على الملام ومما وجد  
 القرابين يربط ذلك الى ان تتبع نسبة مدلوله والاصول قال الفاضل المحقق في ان اعتبار العلاقة يقتضيه لونه منقول  
 مشترك على ما هو المشهور في التلويح لما تقدم اطلاق على الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الكلام المظهور

العلاقة وعدمها جعلوا الاول منقولاً والثاني محلاً طرأ في المحل عدم العلاقة وفي المنقول وجود  
العلاقة انتهى كلامه اقول اداء ان اقضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً فافترأ بعض السلف في الكثرة  
شأنه من ذلك وما نقل من التلويح فاما في ان وجود العلاقة معتبر في المنقول عدم وجوده معتبر في المحل  
اما ان وجوده لا يثبت كونه منقولاً فلا كيف لو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل  
في المحل المجاز منقولاً الحق العلاقة كما ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خطفنا ولو لا ان في امر قوله وقد يجادلان  
اعتبار العلاقة اذ في كتاب عبد العزيز المذكور بار تأخير الضم الثاني معتبر في المنقول على امر مقتضى النقل  
و هو مجرد اعتبار ان يثبت فيكون الضم الثاني متأخر عن ضم الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ  
يجوز ان يعتبر الوجود العلاقة بين المعينين بضمهما مع اللفظ واحد ان يكون مشتركاً لا منقولاً كما لا يخفى قوله في  
اثبات عدم توثيق الوجود اذ اعني في الجواب المذكور نظراً للمعنى صلباً كان ما نال الثبوت لا المشترك الذي هو  
المشترك بقوله ان كلام الله اسم مشترك للملك كان المحجب لفعوله وقد يجاب صلباً لا مشتركاً فلا بد من  
اثبات عدم توثيق الوجود في الوجود الثاني غير متأخر عن الوجود الاول فكرياً اثبات ذلك مشكل ودون حفظ القام  
ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب لا يقتضيه وجابورنا لا ندفع ما قال الفاضل المحشي ان الجواب ما يقع  
تحقق الاشتراك في كيفية الجواز كما حاجة الى التزام انما تأمل قوله يرد عليه ان كلهم ان يعين ان اراد بقوله  
اسم اللفظ والمعنى ان اسم لذلك الشخص الفاعل به تعالى في قوله لا يكون ما قرأنا بل ما اتزل على  
السبحه كلاماً ضرورياً انه ليس في ذلك الشخص فاعلم ان من يتشخص بالحق وان لم يقسم بان ما لقراء هو القرآن  
على البني المحذرة به باصطلاحه حتى يكفر منك كونه كلامه ثم والارادة ان اسم لنوع القام بل ان  
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون العلاقة على الشخص القام بذاته  
موجبة خصوصية وشخصية مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غيرها وضم انه اذ يوضع اللفظ لذلك الشخص  
مخصوصه فيصح نفي كلام الله عن الشخص القام بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسم وهو مظهر لعل  
وانما قيد بمخصوصه لا لاطلاق العام على الخاص لا بخصوصية بل باعتبار عموم وكونه فرداً من افراد حقيقة اللفظ  
استعمال اللفظ في ما وضعه على ما بين في شرح التحقيق فيجوز ان لا يذهب اليه في قصد النوع عليه ضرورة اذ  
لا يصح سلب النوع عرفياً وان اراد انه يصح كون عطف بقرابوض بما بارا انه مجتصو فالملازمة مستلزمة  
ومطلوب اللفظ هو الارادة ان يوضع بالوضع في الحقيقة من غير ان يثبت في الحقيقة القام بذاته وذواته



كلامه تعالى بالحروف حقيقة محدودة بالجزئيات القائمة بذوات القراءة ضرورة وجودها فيها لبعدها ما تكون و  
 حروف محالها ايضا ممة انه لا تقول بجودها اصل بل نقول اوكل واحد من اللفظ والمعنى الموصوف للفظ القرآن فيكم  
 حيث قال القرآن اسم اللفظ والمعنى وهو قديم اما الحروف للقراءة العامة له ولا شك ان على هذا التقدير يلزم ان  
 يكون اللفظ الذي ضمنه لفظ القرآن له حاد ضرورة ان اللفظ القائمة باذعان القرء حادثة سواء اعتبر  
 مع الترتيب او بدونه فانهم ائمة اللفظ القائمة بذكره تعالى وبهذا يتبين فساد ما قاله الفاضل الجليل من انه  
 لا استقامة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحروف فان له افراد مستعدة ابدية فكلية وهو الشخص القائم  
 بذاته بخصها حادته وهو الوجود بخصائص القائمة بذوات الخلق ولا شك ان اصله على هذه الاشخاص  
 على هذا التقدير ليس افراد الله بل المعنى الذي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا تخلص الا بالاجزاء اى  
 عن هذا الدعوى انما يجعل اللفظ المشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع في لا يكون اطلاقه على  
 الشخص مخصوص بمجاز او لا يكون كلامه تعالى مستقفا بالحروف لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في صنف الفرد القائل  
 القائم بذاته تعالى الخ واذ بالاحداث الجزئيات المتشعبة بخصائص الحال الحادثة نقل عنه بل لا تخلص عنه الا  
 بجعل مشترك بين ذلك النوع والفردين الخاصين والذات ان يكون النظم الموزن على النبي عليه السلام  
 كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد من  
 مخصوص بمجاز اقصيه فليس عنده وذلك بطبعا بالاجماع ايضا بل هو ان يوصف كلام الله تعالى بالحروف حقيقة  
 بحروف النظم الموزن على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء والمخلص اختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد من كان  
 بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى على كل بقائه باعبارا تعلق قرأناه وفيه تأمل قوله شيك الهوى بقيامه وكذلك  
 يلزم ان يكون الشخص ممتلئة تعالى ضرورة ان هذا البلاغة على امور تقتضي قوة البجاء من التقديم والتأخير وجميع  
 بان عرضه ليس بالترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان  
 المحروف بدون الترتيب ولا ترتب الموضوعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما في وجود اللفاظ للترتبة وصفا وان  
 كان مستقيما في هذا الطريق جرى العادة لعدم مساعاة الآلات لكن ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها  
 مجمعة من لوازمه انه تعالى ليس امتناع العجماء من مقتضيات في وانها وفي بحث القول بالترتيب الموضوعي بين  
 الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقولة انما تصور في الجمانيات حروف الحركات والالزام انفساها الا  
 او الحصر القائمة باللفظ المناطقة ليدفعها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انقضاء الترتيب الزماني

والروضي لا يتلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق الجوان ان يكون هناك ترتيب وليس يتحقق الفرق  
 وعدم المشعوبه لا ياتي في وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه لا يلزم ان يكون الكلام المترسل على النسب  
 عليه السلام وما يقال في ان كلام الله ان الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضوح  
 والترتيب الذي لا شعوبه وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هنا سوى المترتب الزماني وقيل في الجوان ان  
 ذلك المذهب يعرف بغير الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقة بسيطة كسائر صفات  
 الكمالية وانما التفاد والتمايز بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه اذ اقول في محنته لا شعوبه في عبارته  
 بان كلامه صفة حقيقة بسيطة كيف ذكر اللفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقة بسيطة <sup>يقول</sup>  
 ولا يتصور صحة قوله لم يرد به اي لم يرد بالاحراز المعنى الاصماني الذي هو تعلق بين المحض والخروج اذ لا شعوبه  
 لكونه صفة زلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البته لم يرد في المحض بل يرد في الصفة <sup>الحقيقية</sup>  
 التي هي مبدأ هذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر العبارات من اليجاد والحداث والانباء والاختراع  
 والاحياء والامانة والخلق والخلق والفرق الى غير ذلك فان ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مراد  
 قوله يرد عليه يجوز ان يعني كانه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون المصانع محلل للحادث انما يلزم  
 لو كانت قائمة بذاته تعالى لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب اليه الخليل من ان تكوين كل جسم قائم به فان  
 ربح هذا المنع ودفعنا سيم في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى لتكون  
 الا مع قام به التكوين المحل الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظن قوله وجوابه انه حاصله ان انما هذا الدليل  
 وان دفع المنع للمذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فان لم يلتفت فيه الى هذه  
 المعتد مات فاندفع المنع المذكور ولم يتحلل الدليلان قوله في عليا حاصله ان اراد بالجوهر المشعوبه في الملائكة  
 ممنوعة لا المحل الشرعي موقوف على عدم ايها ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضيه على ان الشارع  
 كما هو رأي الاحصاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الامر من المقدورة له تعالى وان اراد الجوار <sup>العقل</sup>  
 فالملائكة مسلمة لكن بطلان اللازم لم يثبت ان من دليل ويمكن المحل ان اراد الجوار بحسب اللغة على ما ذكره  
 المحقق في سابقه وكذا ثبت ان كلامهم اطلاقا الاسود لغة على القادر على السواد فانه يقال للرجل الذي يعتد على  
 صبغ السواد والحمر انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر على ما قوله يرد عليه من مشهوره <sup>يعني</sup>  
 ان الاله انه لو كان التكوين حادثا كان اما كوننا بتكوينه لغيره او بكونه التكوين لغيره لا يجوز ان يكون كوننا بتكوينه <sup>بغيره</sup>

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجوده بل لا يكون ويرد عليه انه لا يمكنه ان يكون له وجوده اذ لا  
 معنى لكونه اثرا غير اثر ولا جديا بالمرجع يكون التكوين عينه انه ليس في الخارج ان المكون او التكوين  
 واما ان يكونه فامر يصح في العقل وليس له تحقق في الخارج مما اذا عند محسب الوجود الخارج فلا يحتاج الى التكوين  
 آخر كما يحسنه التكوين بنفسه بحسب المعنوم حتى يرد كواثرات غير اثر ولا ثرو هذا هو المراد بقوله وقد  
 اشترانا الى ما له وما عليه قد اشترانا الى ما ينفعه وما يصير له قوله ويمكن ان يقال انفس التكوين لا معنى لانها لا تكون  
 التكوين حادثا لاحتياج التكوين لغيره او حدث بغير التكوين لانه لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انفسها  
 الباري تعالى وبقيامه نعم متعلقا ولا يوجد نفسه ثم بوجوده سائر المحذات والسميات في سبوت ان الشيء  
 مع قطع النظر عن الرجوع على وجه سبقه اذ انما او كان مقارنا له بالزمان فانه يوجد الصفات والاعراض  
 انما هي قيامها بالاجزاء على ما قالوا من الحيل مقومها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا  
 يحسنه لا يقال عنها فيكون الصفات مرجح قيامها بالواجب مقدم بالذات على وجودها وان كانت مقارنا  
 له في الزمان فيكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدم ما عدا بالذات  
 له بالزمان فيستحالة في ذلك كالا يخفى قال المحقق في هذا اذا كان متعلقا بالتكوين وجوده يكون التكوين  
 وان كان الوجود مكونا يكون الوجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا بالتكوين. فالتكوين المتعلق بنفس التكوين  
 ان لا عينه يلزم سببه الشيء على نفسه وهوهم وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده  
 فيكون واجبا وهو من اول قيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلنا التذلل  
 وسؤالهم فان اللزوم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدم على وجوده  
 نقله اذ انما وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لا المقدم هو نفس التكوين في الموضوع هو التكوين من حيث  
 الوجود وكل اللزوم اقبهنا التكوين بشرط قيامه بالواجب على حلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه  
 واجبا لذاته والاشهاد بالاثبات الصانع تامل فانه كلامه لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لوم اقيامه  
 مقدم على وجوده بالذات وحده لكن السيد قدس سره في شرح الموقف وقال ان ليس ينبغي اذ يحسن  
 ايضا لاجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللغافل المحسني هذا الجسد بالذات يدير جوابه ما قرنا الذات باختيار الشئ  
 الثاني فامل فلا نصريح مخافة الرضا بان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته ثم يكون قديما لا متعلقا بغيره  
 الحادث بانه تعالى هذا المنع لا يضر قلنا هذا يعود الى الدليل الاول ولا شك في نفيته انما الكلام في تأييده



بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بوسط نفس ذلك المعنى كالحجج المسمى الى معنى اخر في الحاشية  
السابقة فاما نقل عنه واما انه موجود امره فلو بحث اخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استفاد يحصل  
الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني للمقصد ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه  
موجود وانته امر اختيارى يتبدل العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر انك عليها فلو  
اخر على انه لو لم يتطرق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انتقال عالم وقادر ومريد كما معنى لها الامن  
الصفى بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الازدياد يقال  
انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اصف بالتخلق فلا بد ان يكون امر موجود انك على انك تعالى كسائر  
الصفات وبما ذكرنا انهم ما قيل اليه الامتياز والارادة بما نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امر انك على  
الذات تنسب القدرة والارادة فجور ان يكون امرا عنها راي ودعوى وجوب كون مابة الامتياز وانه لا يتطرق امر  
خارجا عن مجموع ما يقع عليه بمراد وشهادة الوجدان في امثال هذه للمباحث غير معقول ووجه انك في  
ظلاله عليه قوله اولئك ان لا يكون له كونه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والممكن حادث لكونه المعلق كان  
بوجوده في وقت مخصوص فتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثل تعلق التكوين بحدوث زيد في ذلك  
في وقت كمال الشمس في السد فتوقف على انشؤ ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا بالمكان  
قوله وهذا هو كالتسبيل المظهر وجه الانسيبته فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف كونه الذي يتعلق  
بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلق اتحادته على حجبية الاوقات  
التي يكون معناها هو كونه التي تعلق في الاول بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقا  
قديمه ويكون حدوث المكونات مجردة اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان النظر على الاحتمال الاحول ان  
يقول هو كونه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه بقديم تقرر للتعلق وتقرر للوقت يرجح الاحتمال  
الثاني قوله وحاصله منه الملائمة اي انه وقدم التكوين قدام المكونات كيف التعلق بتعلق وجود المكونات  
بالتكوين قول بجوابها اذ القديم لا يتعلق بوجدها بما يجادى اخر وما قاله الفاضل المحضى مرانه لا يتصور  
منه الملائمة فاني التكوين نسبة تناظر في المكون عند القائلين بحل واث التكوين بحال الضرب متأخرة عن المكون  
فلو كان التكوين قديما لم يزد المكون لا يقدم النسبة لستلزم قدمه للتسبيل ان قدم الضرب لستلزم قدم  
المضروب فلو حجب محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف والشاهد حق فيما بعد على من هذا القائلين يكون التكوين

أما أنه لا شبهة على من يعلق القدر على وقوع الحادثة بوجوه المقادير في وقت وجودها ولا شك أن ذلك  
العلق مقدم على وجود المقادير لأن ذلك المخطوطة من تقسيم التكوين بالعنبر وهو دليل على مجرد كونه مقبيل  
الاحتمالات في نفسه متساوية للكون مثل العنبر عن المضروب على مضروب مبدعاً فاضل في قول له وسأ  
استدلنا القائلون أنه قوله وقد يتوهم أنه قد يتوهم أن قوله وما قبله ليس جواباً عن أصبه كالعاكبين بل اعتراض على قوله  
أن يعلق فاعلم أن سائر ما ذكرناه وحاصل ما تريد التعلق به من أصبه أما المقدم أو الحوادث فبغير غير محتمل لأن يقال  
شيء بغيره في مقادير احتياجها الأول إلى الثاني في الوجود فليس يلزم الحدوث أنكم معنى الحدوث إلا الاحتياج  
إلى العنبر في الوجود قوله وليس شيء إلا يعني ما يتوهم في وجوبه ما يقال ليس بشيء أو أمثال هذا التردد شائعة  
أولاً في كتب الفقه والعصر منه توسيع الدائرة ولها طائفة احتمالات العقلية بحيث لا يفي الخضم بحال الكلام  
الأخرى أنه قد ردوا ما وجدوا وجود العالم بدو التعلق بل أنه أوصفت من صفاته وبدون عدم الخلق **لكن** عدم التعلق  
إذا لا يمكن ترجمه من صفي في الممكن بل من مرجع وقد سلم المعترض أيضاً صحة هذا التردد حيث لم يحضر عليه أصل  
قوله على أنه يجوز أن يكون الجواب أنه يعني مجرد أن يكون الجواب الزايراً لا سكاك الخضم ويكون التردد مبنياً على  
ما هو مسلم عند ذلك إذا كانت فاسدة في نفس الله قال الخضم القائل بمجود التكوين يقول الاحتياج كما يستلزم  
بالقول يكون الشيء مع احتياجه على ما حتمت قال لو قدم التكوين لزوم قدم المكونات مع احتياجها إلى التكوين قال  
الفاضل الحاشي في وجوب العلادة أي يكون الجواب الذي فيه التردد المذكور جواباً الزامياً فلا يلزم أن يكون التردد  
تجباً فإن تجب أن يدل على جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الإلزام انتهى كلامه ولا يخفى عليك  
فساد هذا التوجيه أذهوع ما ذكره بقوله وليس شيء أشيع من نظرية توسيع الدائرة فلا معنى للعلادة  
قوله ومن أجل المراد أنه لا يعني من أجل المراد بالحدوث أن يكون مسبوقاً بالعدم ومحرجاً من الإعدم إلى  
الوجود بالقدر بخلاف يقال التخصيص على كل جزء من أجزاء العالم إشارة إلى عدم زعم قدم العالم بعض  
أجزائه كما لا يخفى والصورة لانه إذا كان معنى الحادث ما ذكره يكون معنى التكوين أن يكون نفس الحادث لا غير  
الوجود فيكون رد اعلى نعم أن بعض أجزاء غير محرجة من الإعدم بخلاف ما إذا كان معناه المحتاج إلى الغير  
في الوجود فإنه يكون معنى التكوين الاحتياج إلى الغير في الوجود فلا يحصل الرخ على ذلك المزاعم لانه أيضاً يقبل  
بالحدوث بهذا المعنى على أنه لا ينفذ ما قال بعض الفاضل أن الرجحان الحادث عندنا ما يوجد هادية  
لا يرجح أيضاً في التكوين إلى كل جزء من أجزاء العالم رجحان على شيء من أجزاء ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب محذورات بمعنى ثبوت البداية للوجود وحده لا لدفاع ط وفرد لنا البعض قوله ومن ههنا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذا ذلك لا يخفى انه يأتى عنه قول الماشرح فيما بعد كما فهم انما يقولون بقيد مها بمعنى عدم المسبوق <sup>التي</sup> لا يخفى على الاقدام قوله كحمله بعضهم ثمة الجواب <sup>بمعنى</sup> الشبهة جيل قولهم غير المكون كل ما مستقلا بيا بالمسئلة التي اختلف فيها المتأثيرية <sup>لشعيرة</sup> تحيوت هذه الجانودية الى انه غير المكون ولا شعيرة الى انه عينه ومن الغرض ان يقابل العين بحسب المفهوم كالمركب للقرينة في اثبات هذا المطلب انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا الحقيقة وجعل بعض الشارح هذا الكلام من ثمة جوار الشبهة التي اوردها العالمون بمحذورات التكوين. وحمل الغرض المذكور فيه على الغرض المصظم وهو ما يمكن الاتفاق على الوجود والغير وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من تقدم التكوين تقدم المكون لان تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا صحة الانفعال بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الكمال بدون المكون ضرورة المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون مفيد عنه في الجبر فلا يكون المكون. اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكرنا بصفة حقيقية ذات اضافة والادى وان كان اضافة لم يكن فيه الاشاع انفعال كبير كونه اضافة على المكون ضرورة النسبة لا تتحقق بدو المنقيد قوله ليس بشيء اه اى ما جعل بعض الشارح ليس بشيء كان صحة الانفعال مرجأة للتكوين عن سلسلة عند الخصم لان التكوين عندنا اضافة لا حقيقة بل هي صحة الانفعال في جانب المكون لا يفيد اثبات لونه صفة حقيقية حتى يلزم قسمة المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويحظر بالنبال ان الجواب المذكور عزيز وقوى على ان يكون صحة الانفعال في جانب التكوين سلسلة عند العالم مجردة عن الشبهة المذكورة كانت واحدة على مذهب القائلين بتقدم تكوين فيكهما الجواب علمهم كنه حاصل الجواب منهم للمدركة اى كنه انه يلزم من كون التكوين قبله ان يكونا لان التكوين غير المكون عندنا صحة الانفعال بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا مثلك انه لا معنى له لا يقال انما لا صحة الانفعال بينهما يدل على ما قلنا انقيد المص قوله وهو غير المكون بقوله سندنا ذلك الى لا يشوبها رية على انه لو كان صحة الجواب موقفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور والقوله وهو تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعدي بالمكونات في وقت وجودها بل عندنا بعض التعلق قوله على ان حمل العينية لا يكفيه الخ منهم للمدركة التي ذكرها في البعض

والا لما كان غير المحض لانه لو كان اضافية لم يكن غير لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الـ  
 تفكك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكتفيه اللزوم من جانب واحد كالمعرض  
 المحض مع المحل المحض والصفة المحضة مع الذات فان اللزوم من جانب المعرض والصفة متحققة معهما <sup>معها</sup>  
 للمحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير لصحة التفكك بينهما من الجانبين <sup>عنه</sup>  
 فلا يكون اضافة عندنا كما لا يضر في كونه متتم تفككهما عن المكون من غير كونه الغيرية في البين قوله والصفة  
 المحضة مع الذات لتلاذب الصفات المتعددة لذاته نعم من كونه قبل شيء وبعد خالفنا زمانا وحيا وميتا  
 المعجز لان اضافة ذات غيره ما قاله الفاضل الجليل في الصفات المحضة اذ اخله في العرض فذلك مستدرك قال  
 شرح المواقف الصفات هي عن الذات كصفات الافعال من كونه خالقا وراثقا ونحوهما قوله قيل عليه التكوين  
 اذ قاله من جعل قوله وهو غير المكون من تسمية الجواب بوجه المثاره وحاصله الدليل ان تسمية <sup>للمكون</sup>  
 لا يكتفي بآثار متغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل المذكور على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين <sup>عنه</sup>  
 من واقع مبدأ الفعل ولذا جعلته الزلية واللزوم من الدليل بتغاير الفعل الذي هو اثره للمفعول قوله ولو لم  
 لم يكن غير اذ يعني لو لم يكن التكوين نفس الفعل كما صدقنا فلا يكون غيرا لا متناع تفككهما عن المكون ضرورة عدم  
 تحجر اضافة بدون المضافين ولو سلم غيرية بالمفعول يلزم ان يكون متغايرا للمفعول ايضا لا ان تفكك من جانب  
 واحد اعني من جانب المفعول متحقق هنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقر عندنا  
 من الصفات ليست غير الذات ولا يخفى علينا البشليمين غير اذ على الشارح اذ لم يحل الغير على المصطلح بل  
 على ما يقابل العبد بحسب المفهوم كما يفهم عنه ذلك في النوردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون <sup>جعله</sup>  
 ايراد على اعتبار ان يكون قوله وهو غير المكون من تسمية الجواب محال الغير على المصطلح على ما قاله المحقق المدق فليس  
 بشيء كان هذا الدليل اعني قوله لا الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تسمية الجواب  
 على ما دللنا عليه في المصطلح قوله وجوابه ان الكلام اه يعني اهل العلم لا يستدلون على من هذا الجضم الغايل  
 بالتكوين غير المكون اذ اضافة الغرض منه التزام حاصله بالتكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت  
 غير البعض والفعل متغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في عدم التعرض <sup>للمكون</sup>  
 في الفعل ومبدأه اما حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والخلق والاختراع والحدود والتكوين <sup>للمكون</sup> لا يدل على <sup>عنه</sup>  
 ان يكون المراد في اصطلاحهم مبدأ علمي عام واما بما مر من المذكر اللزوم واردة المنزوم ويكره قوله كالمعرض <sup>للمكون</sup>



حق برقائ الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل له قوله وقد عرفت انه بفعل هذا الجواب  
 من المحشى منى على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان جهة الانفكاك اوجب  
 صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحركة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني الفعل  
 معنى الاصطفاة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحركة مع الذات انتهى كلامه والظاهر ان يقول ان  
 قوله على ان عدم الغيرية لا يكتفيه الضرر من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول ان اراد بقوله حادث  
 محذور ان الفعل بمعنى الاصطفاة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحركة لذاته تعالى ولا ريب  
 كون محذور المحركات بل بالصفات متحدة لا تكون قبل كل شئ وبعد جميعا ومحميا وارتقا والاعمال الى غير ذلك من  
 الاصطفاة والاعتبارات قوله اذا احتيج اليه البه يعني احتياج المكون الى الصفة فانه في التكوين والاكتمال  
 فان كان الاحتياج عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذا احتاج الى موجد غيره يكون  
 الاحتياج اضافة لذلك الغير لا يكون عين المكون وهذا نظير فيكون مستغنيا عنه وقد يوافقه ان وجوده  
 قبل تفسير التكوين بالاحتياج اشارة الى التبرك بالكون بالاضافة لا مبدءا فاما فيكون هذا الكلام المراد ايضا  
 قوله التقديم والغوى لا يعني الاقدام امامه من التقدم الغوى وهو بمعنى الرأى والظهور المدعى بالاعراض  
 به ليس بوجوه للمعنى انه ومن العالم واسبق منه بالزمان معناه معنى عكس ان طول لم يحصر على العارضة بل في ذاتها  
 وهذا هو تقدير ان الاحتياط لزم قدم العالم من تقدم القدم اصطلاحا معى عدم عين المبدء والمعنى اقوى  
 قدم اولي من العالم وهذا هو تقدير ان الاحتياط لزم قدم العالم في التكوين ان كان نفس يكون قدما الا انه لا  
 يكون قدما بالوجوب كانه قدما بالماورى كانه موجودا فلا بد ان يلاحظ للكون بعنوان كونه غير التكوين ثم حكم لنفسه  
 بكونه قدما حتى لو عقل عرفة الملاحظة ان حكم العقل بقدمه بخلاف الواجب الى ذاته مقتضية لوجوده  
 فلا حاجتنا لحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو غفل عن حكم بقدمه فيكون الواجب اشتد اقوى  
 قدما عند العقل وهذا على طوق ان قل الحكم ان الوجوب ذلك وجوده عينه اقوى موجودا من الموجود الذي وجوده  
 مقتضى ذاته اذا كان يتلو الخلق لوجوده في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلق من الموجود فيها محال في الخارج  
 فتدبر ولا تلتفت الى ما قاله الفصل محشى من ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث قوله وذلك  
 حكم بغير كون نظام العالم على الوجه الادنى والاصح لا يلاحظ فيه كون صانقه قادر على الاحتياج كونه  
 الاصطفاة بالصورة فانه اذا كان موجبا ليس على وجه الاصل بل على الوجه المنعني لذلك وجوبه وانه لا يكون

في محل المناقشة خصوصاً إذا دعى الخصم أن مبدأ لما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون أثره أيضاً على الوجه  
 الكامل غير مسموع لأنه لا بد للمبدأ من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باختلال الواسطة بأن يقال نظام العالم على الوجه  
 المذكور أو لا يدل على كون موثوقه حكماً قادراً على إثبات أو لم يقتض أن يكون الوجه كذلك لا يجوز أن يكون ذلك المبدأ  
 وسطاً محتملاً أصلاً من ركن الواجب بطريقة الإيجاب والوجوب بأن ما سوى الله حادث فلا يمكن استنتاجه إلا  
 بطريقة الاحتياطية غير تأملاً لأنه معني على إثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل إنما ثبت حدوثه  
 وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الركاك بأن كل ما سوى الواجب لا يمكن وكل ممكن مقتضى أن موثوقه  
 مقتضى حدوثه لأن تأثير الموثوق به بالاحتياط لا يجوز أن يكون حال البقاء مستحالة استحالة إيجاد الموجود فبأن يكون  
 أمّا حال الحدوث أمّا حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوثه لا أثره فيه أنه لو لم يستلزم أمّا القول بحدوث  
 صفاته تعالى القول بأنها واجبة بالذات وكذا الأمرين بشكل قوله يشير إلى الروية أي يشير تفسير الروية بالذات  
 إلى الروية مصدر بمعنى المفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً من لا كشاً حقيقة للشيء وللصدر للشيء للفاعل أو كونه  
 الشخص شيئاً صفة للشيء وإنما محل الشارح على القول مع الثالث محتمل أيضاً التبادر منه من غير تقدير في التعبير  
 ولأنه للتنازع فيه لأن الخصم التاميرى المنع من جانب الشيء وإن كان كل منهما لازماً لاخر فعمل هذا يكون  
 قوله وإنشأت الشيء أيضاً مصدر للمبني للمفعول أي كونه الشيء شيئاً لكن قوله فيما بعده لا بد بالنسبة إلى محالة  
 محصورة هي المسماة بالردية يدل على أنه مصدر مبني للفاعل ويمكن أن يقال نفسية الروية بالردية كشاً ونفسية بالردية فلا  
 حاجة إلى التناول ويكون موافقاً لما في شرح المبدأ إذا عرفنا الشمس بحدوثها من نوع من المعرفة ثم إذا بصرتنا  
 ونفسنا كان نوعاً اخر من الإحراز فوق الأول ثم إذا فتحنا العين كما في نوع اخر من الإحراز فوق الأولين يهتبه  
 بالروية قوله هذا هو المكان الذي لا يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخصية هو الامكان المفسر بتجوز الذات  
 وفرضه عدم الممانعة الشامل للمتمم الذي يكون العلم بامتناعه لسبباً أو يصدق عليه العقل بعد التخصية  
 وعدم ملاحظة الدليل ليحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لأن الخصم قال بإمكان الروية بهذا المعنى فانه يتلوا  
 أن العقل بعد التخصية كما يحكم بهنداء الروية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن المكان والحدوث وهذا  
 كونه محتملاً بالحوادث التي هي في غير الروية يحكم بامتناعه أما التزامه في الامكان الذي المقابل للامتناع المفسر  
 بأنه لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب أن يقول العقل إذا خلى ونفسه يحكم بعدم  
 امتناعه روية وبما أن يقال في هذا المقام وإن عقله عنه السلف الكرام والعقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخليه علما بالظواهر الدالة على الوقوع ما يقع دليل على امتناعه اذ لا يمكن صريح  
 الظواهر ولا التوقف فيها مجرد احتمال يظهر دليل عقل على امتناعه اذ لو لم يكن بخلاف ذلك في الصبر والتوقف  
 لوجب الصبر والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقل على امتناعها  
 ضمن ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخليه كالقضايا في العمل بالظواهر هو بطلان ذلك العدم لم يتقرر  
 الاثبات التام الذي لا يفي بساوا المعاني كالسمع البصر الكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل التوقف على  
 امور ممكنة اخبرها الصادق ومن ادعى امتناع فعلية البيان للمعنى ما احسن الشارح في اختيار مسئلة الحكم  
 قوله يرد عليه ان اريد به الفرق بين البصر والفرق بربوبية البصر بين جسم وحجم وعرض وعرض فهو  
 مصادرة لمجمل للثبوت الذي لا دليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطع بربوبية الاعيان والاعراض كذا انظر  
 بالهوية بين جسم وحجم وعرض وكلما كانا صفرين بربوبية البصر فما مر بغيره ولا ينبغي هناك ان اريد بالفرق  
 باستعمال البصر فهو كما يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرتين فان الفرق باستعمال  
 البصر بين الاعيان والاعراض قطع مع عدم كونها مرتين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارة عن عدم  
 البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر يستلزم كونهما في مفهومهما كونهما في مفهومهما  
 عوارضه وبموسط ذلك لا يفرق بين الاعيان وبينها من غير اعتبار البصيرة قاضية بالربوبية كاستلزام  
 بالوجود ولا خصوصها لثبوتها من الاعيان والاعراض بل القدر المحصيل المطوفيه ان كون الحكم بعدم  
 اختصاصا من الهوية بشئ من الاعيان والاعراض صرفا لانهما كلف قد ذهب كثير من العقلاء الى ان الفرق هو  
 الاعراض من الاكوار والاخوان غير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التخيير المطلق اعني ان البصر من  
 التخيير المطلق اعني كونه الشيء متاخلا للغير سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير كونه مقابل للذات  
 في الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الهوية واحدا منهما قال الفاضل  
 الخسري في وجوب الوجود علة الهوية لا يصير بالمعنى لا في ثبوت المطوفيه صحة روية الواجب للتحقق وجوب  
 الوجود وما لا يكون بالغير فهو مراعاة لارى محض فلا يصح علة لصحة الهوية ومتعلقاتها انتي كلامه وفيه انا  
 كانه ان يكون بالغير مراعاة لارى على تقدير التخليه فيكون ان يكون شرط العلية الوجودا جيبا من اننا نعلم بالغير  
 خلية في العلية وديحى ارباب القدر لا يشبه العلية قوله فان قلت عليه كما هو هذا الجواب على تقدير تمامها  
 لتعريفها بالامور الشاملة المفهومة باسمها كالحاوية وللعلمية كالمفهومات الشاملة للوجود والعرض فقط كالحاوية

والكثرة مثلاً والجواب المحال اسم مادة شبيهة ما سيجيء من الشارح مران المراد بالعلة متعلق الرؤية  
ولاشك ان شيئاً من الامور العامة لا يصح متعلقاً لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله  
قلت يجوز ان يشترط انه يعني بجواز الشرط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجب للحادث  
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقيق ذلك الامر بحيث كونه علة للرؤية في الواجب  
والمعده مات وكليزم صحة رويتهما وبما حوزنا لك ظاهر فساد ما قال القاضل المحشي وما قوله فيجوز ان يشترط  
بشيء من خواص الموجود الممكن فله فوج بما يذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرطه ووجود ما تم لا  
ينعم الصحة المطلوبة اذ لا يحيل شيء من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الربية حتى يتم ما ذكره بل بشرط  
لعلية ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعلية لا يكون ذلك الامر موجباً للعلية  
محتجاً في الواجب لا يلزم صحة رويته قوله وايضا لو علقناه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لغير رؤية  
المعده المكنر للتحقق السكاني فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر لا نقبل وجه النظر ان يجوز ان يشترط  
عليه لا مكان بشئ من خواص الموجود كما استدل به نفا قوله التائيد صفة اثبات هذا الكلام البعيد  
مبنى على ظن غير عارٍ عن الموقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والاسم لتعليل الواحد بالعلل  
المختلفة وذلك عينا ما ذكرنا من في محلث العلة انتهى والادعاء لعلها ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق  
الرؤية كما سيجيء يعني العلة لا بد ان تكون مؤثرة التائيد صفة اثبات فقبوله فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف  
به العدم الصريح كما يتركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدهم كان صحيحاً في نفسه لكنه لا يتنظم بكلام  
الشارح قوله وبدون علية لا يمنع الا يعني ان الاليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العلة لنفس العلة الفاعلية  
او جزئها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس المعده بشرط فيجوز ان يكون الوجود بشرط محال اوالامكان علة للرؤية فلا  
يثبت صحة رويته الواجب بل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتضي عدم بل يجوز ان يثبت باحتمال  
ان يشترط عليه الوجود بل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظاهر ان ما ذكره القاضل المحشي في دفع هذا البراد مر  
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجودياً وهذا يعني  
ما ذكره في شرح الموقف فيريد ما ذكره في شرح الموقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق بها  
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية  
امر موجود ولا نفي للمعدهم لا يصح رويته قطعاً انتهى كلامه لا يدغم الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون موجوداً

شرطاً للوجود على أن جعل العلة ههنا على المتعلق مما يحل ينظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فالإشتمال  
 وجود الروية لا تعليل المقدمة المطلوبة بقوله إن هذا لا يمنع على تقدير بثبوتها لا يضرباً بامتناع وجودها لا يعني  
 امتناع الروية وثبوتها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطاً أو من خواص الواجب مانعاً وهو لم يثبت  
 وعلى تقدير بثبوتها لا يضرباً بامتناع وجود الروية لفقد شرط التحقيق ما لم يمنع الشيء المطلق للشيء من الذات مع  
 قطع النظر عن كونه مورد الحاجة قوله يرد عليه حاصله لا يعني أن حاصل هذا الكلام هو أن متعلق الروية مشتركة  
 بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فإن خلاصة أن متعلق الروية وجودي وليست في صورة روية الشئ من ملحق  
 خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يمنع المحض للمذكور بقوله فالواحد المنوع عنه  
 الطريق المذكور بقوله أنا أقطعون بروية الاعيان كما اخلاصة أنا لا نرى أنه لا بد للحكم المشترك من علم مشترك  
 له لا يجوز أن يكون ذلك الحكم واحداً في بعض المختلفات فلا يستلزم علم مشترك ودفعاً عما يكون أنما  
 المقدمة المنوعة وهي أنه لا بد للحكم المشترك من علم مشترك والكلام المذكور لا يشبهه فانه لا يمايل بل هو علم مشترك  
 في الوهم لأنه لا بد أن يكون مشتركاً واجيب بأن هذا الجواب غير الدليل هو شأنه فيما بينهم وليس بغير الطريق المذكور بحيث  
 يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحقق في بحثه إذ قوله بأن المراد بالعلية متعلق الروية والقبال لها كخفاة في  
 وجوده لا يدل على كماله جليلة على الجواب بغير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات وقوله ويستلزم استدراكه  
 على قوله لا بد من معنى هذه الكلمات يستلزم استدراك الاعتراض كونه روية الجوهر والعرض لا يشتمل على معنى بينهما  
 لاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول الذي يقال إذا ما ينزله لا نذكر منه الإلهية ما كونه موجبا  
 من الموجودات ولذا لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجوهري والاعتراض فنعم أن متعلق الروية أولاً بالذات هلوية  
 للطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصير أن يرى ولا حاجة إلى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة  
 كلام المحقق والفاصل للحش ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بأدنى تأمل قوله روحه أن مفهوم الهوية هذا الردي  
 ذكر السيد السند في شرح اللوائف وحاصله أن مفهوم الهوية المطلقة للمشاركة بين الجوهرات ما اعتدأرى  
 مفهوم الحقيقة وللهذه فلا يصح أن يكون متعلقاً للروية ولا لزوم صحة روية للعدومات بل المراد من الشئ  
 البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه إلا أن ذكرها أجمالى لا يمكن على تفصيلها فإن مرادنا كمال متفادته وقوة  
 ضعفه فليس كل جاعل سبباً في التفصيل كما يمكن أن قولنا كل شيء فهو كذلك فافعل للملك الخصوصية مدخل في الروية فلا يصح  
 روية الواجب قوله ثم اعلم أن هذا الدليل أه لا يعني أن الدليل المذكور لا تثبت صحة روية الواجب منقوض

صحة الملوئية فالل دليل المدكور بعينه جار فيها مع اعتناع كوا الواجب ليجوز ما وتقرير الملوئية  
 مشتركة بين الجوهر والعرض لا تفرق باللسان بين جسم وجسم فأن غير الطويل من العرض الطويل من العرض  
 وليس الطويل العرض عرضين قائمين بالجسم - فقرر ان الجسم مركب من الجوهر المفردة فليس الطويل العرض  
 هو ليس الجوهر التي تركب منها الجسم ولكن تفرق بين عرض وعرض باللسان فأنما يميز الرطب عن اليابس  
 والخش عن الالمس فالملوئية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من جهة قابلة مشتركة  
 وهي ليس الوجود وبما حزن انك فظهور انك الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملوئية مختصة بالعرضين  
 فلا تنقض صحة الملوئية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على اعيان جار بعينه في الملوئية  
 الاحيان بلا تفاوت على ما حصل فان اختلف في الموضوعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانما  
 صحة الملوئية الواجب فان ما تقرر من الشي لا تنعري من ان يجوز ان يدل لكل حاسة ما يدل لك بالخاصة  
 الاخرى فيعيد استلزام صحة الاحصاء صحة الملوئية كما انه لم يرد النقل باللسان بل يفتقر الى البحث عن صحة وانت  
 خبر بان اذ ذكره فينقض صحة المدفوعة والمضمومة والمسموعة وهو مفسط لا يقبلها السليم لئلا قال في شرح المقادير  
 واما المنفصل صحة الملوئية فتعوى والا فضا ان ضعف هذا الدليل حتى قوله يرد عليه ان يقال لا يعنى انما  
 ان المعلق بالمكن ممكن فانه يصح ان يقال ان الغد المعلوم المعلوم الغد العلة ايضا والعلة قد يكون منتم الغد مع  
 امكان عدم المعلوم في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون  
 الرؤية المنقطة معلقا بالاستقرار المحكوم والشرع جواز التعليق المنتم بالمكن ان لا يتباطى بين المعلق والمعلق عليه  
 هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلوم وقع عدم العلة ويمكن للذات ان يكون منتم الوقوع كالمتمتع  
 الذي ان فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب ذلك مكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه  
 المعلق اجيب بان المراد بالمكن المعلق عليه الممكن المصروف الخالي عن كل متناع مطلقا ولا شك ان امكان عدم  
 المعلوم المعلق عليه فيما منتم علة ليس كذلك بل المعلق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام  
 عدم الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب عدم منتم لوجود الواجب  
 واما بالنظر الى انهم قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم مجازا واستقرار الجبل فانه ممكن صرف غير متمتع  
 الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وجب تعلقات ارادة  
 لعدم استقرار عقيد النظر استحالة استقراره وان كان بالغير فليس بشي لان استقرار الجبل حين تعلقات ارادته

بعد استقراءه ايضا يمكن بان يقع بدله انه مستقر وانما الحال الاستقرار مع تعلق ارادته بعدم <sup>استقلال</sup>  
 كما يصح عنه بان المشارع قال الغاضل المحشي والحقان للتركيب للذ كورا لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال  
 ان يقدم العلم لعدم العلول وليس بشي اذ لم يشك في صحة قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه  
 قد يكون الملزوم متمم الانتفاء قيل اسئلنا ان لا يتباطئ بينهما بحسب وقوع لكنه اذ افترض وقوع الشرط المذكور  
 هو ممكن في نفسه واما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا وكالا فلا معنى للتعلق وابراد الشرط والمشروط  
 وفي بحث اذ الارتباط والتعلق بحسب الوقوع في نفس الامر لا العرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عل  
 وقوع المشروط فتأمل قوله ومنها الرؤية مجاز عن العلم الصوري لا يعني الرؤية في مجاز عن العلم الصوري  
 اي ما يكون حاصلا بلا نظرو فكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك مشأه في غير انظر  
 اليك اجعلني على كذا <sup>مفهوم</sup> ويا وهذا تاويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر لا يعني لو كانت الرؤية بمعنى  
 العلم الصوري كان النظر المذكور عبدا ايضا ممكنا وليس كذلك فان النظر للوصول بالي بصر في الرؤية لا يمكن  
 سواء فلا يتوهم بالاحتمال قوله من اطلب العلم اه علاوة اي على اطلب العلم الصوري كيدل على ان موسى  
 لم يكن عالما به ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لا المخاطب في حكم الحاضر للشاهد ما هو معلوم  
 بالنظر ليس كذلك بل في شرح المواضع قوله ويرد عليه الملاحاة اي يرد على العلاوة الملاحاة بالي هو العلم  
 بعبودية تعالى الخاصة به والمخاطبة يقتضي العلم بالعبودية الخاصة بل العلم بوجهه كلي فان من يخاطب امرؤا <sup>بالعلم</sup>  
 انما يعلمه بوجهه كلي بجهته الخاصة قيل لا يريد بالعلم بعبودية الخاصة انكشاف عبودية تعالى عند موسى  
 انكشاف الشاهدة فهو الرؤية بعينها والاريد وقوع نوع احزم من انكشاف فلا بد من تصويره وبيان  
 امثاله في حقه نعم وزعمه لرؤيته وعدم لزوم مخاطبه حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بعبودية الخاصة هو  
 انكشاف عبودية علي وجه جزئي بحيث لا يكون عند العقل صدقة على كثير من كافي للرؤية بحاسة البصر كاشفة كونه <sup>ممكنة</sup>  
 في حقه ثم انه قادر على التحول في العبد علما ضروريا بعبوديته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال <sup>صريح</sup>  
 كما ينبغي عبدا وفي عدم كونه الخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطبة بالموكلية يمكن صدقها على كثيرين  
 عند العرف وانما كانت في الخارج مخصصة في شخص واحد فهو من قبيل العقل وبما قلنا ظاهر فساد ما قال الغاضل  
 الجلي ان اريد العلم بعبودية الخاصة على الوجه الجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد مرجع الخصوبة  
 فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس كالاتي لا يتصور بدون الاختصاص لئلا يكون لغير المحاسن مدخل في العلم بل هو <sup>مفهوم</sup>

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشيم الاستعري فيجوز ان يتولد ذلك العلم الجزئي في النفس انما يطقه الله  
 الاحساس كما لا يخفى فقله روى ان موسى عليه السلام اختار له سري انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين  
 من بني اسرائيل فاختر من كل سبط ستة افراد ثمان فقال يتخلف من كل سبط واحد فاستألفوا فقال ربي قد اجاب  
 من خبز سعد كالب يوشم وذهب مع الباقين فلما دونوا من الجبل عشية غام فدخل موسى بالعماء وخوا  
 سجدا فسمعوه تعالى بكلمه يا مرونهنا انما انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا الرب من ربك حتى سنو  
 الله جبره كذا في انوار التنزيل قوله فغم الغم انزلوا الى غمام من هذه الرتبة اهل السبعين الحاضرين مع موسى  
 وكلموا بعد ما كانوا من اخبار المؤمنين فلا يرد الاشتغال لذلك اوردته المتأخره اصلا لا لتأخيرناهم كانوا كافرين وكما  
 توقف عليهم يا متابع الروية على البصير في حكم الله نعم بلن تراني كما هم كانوا حاضرين في وقت السؤال اسما  
 الجواب الصادر من جواب قدس نعم بلن تراني كما سمعوا الامور والنواحي حين السجدة وعنى الغمام كذلك  
 يجوز ان يسمعوا الجواب بعد توقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن تراني من ذلك الكفار  
 الذين لم يحضروا وقت السؤال لم يسمعوا الجواب على ما في شرح لمواقف وما قيل في السبعين واسمعو  
 الجواب لكن موسى هو المخبر بان المسموع كلام الله نعم فنتوقف على قصد بقية فحينئذ لا نرى ان يكون المسموع ظاهر  
 كلام الله نعم وقوف على اخبار موسى قال في هذه علامات قرآن الدالة على انه ليس بجنس كلام البشر يعلم  
 والاستماع من جانب واحد مثلا هذا من غير غطاء العليل وذهني الكليل في جعل الاشكال المجمل المصعب  
 في توجيه مقالات كلها انفسا في كنهها مخافة للتطويل قوله للمعتزلة ان يقولوا لا يعنى للمعتزلة ان يقولوا  
 انما هو في هذا النوع من الرتبة التي يختلف الله نعم في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يتعلق بذلك هذا النوع من  
 الروية وتكتف منه كالمبصرات الجسمانية او لا يجوز فنحن نأخذ ان لا يجر ذلك في النزاع لنا مصلح في النوع الاخير من  
 الروية المخالفة في الحقيقة ولذا هبة واللوازم والشرائط المستتاع عندكم بالاكشاف في التام وعندنا بالعلم  
 الصريح كذلك في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم وهذا النوع من الاكشاف انما يصح لوجوده وانحصار  
 لكشاف التام البصير بدون الشروط المذكورة لكن الرظ من مدحهم عدم جواز ذلك حيث قالوا ادرالك  
 البصير مشروط بالشروط كالنزاع والى معنى لان الصريح عندكم هو العلم بكونه الخاصة بدون  
 الابصار وعندنا الروية هو الاكوار والابصار بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونها لتوقفه عندكم على الشروط  
 والمحصل انهم معترفون بالاكشاف التام العقلي ونحن انما نشيت انكشاف التام الحسي وهم ينكرونها فالتحليل المذكور



تأكله من غير ان يصح فيه قول له يرد عليه ان عدم المدح لا يعنى ان الاله المشروط للمذكورة بقوله لا تمنعت  
الروية حصلت التمدح بها فان قاعدة صفة ملح محتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم  
المعذور لعدم الرؤية لانهم انه كذا متناعها بل لا شتما لها على عدم الذي هو معدن كل نقص فيجب ان يكون  
هذا النقص ايضا من صفات النقص الاخرى او الاصوات والروايات يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد فيها معناه التمدح  
لكونها معروفة بعلامات النقص المحذورة او الامكان في الجرد والسري في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع  
الوجوه يكون كائن في صفات النقص والعدم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النقص التمدح بخلاف  
ما اذا كان ناقصا فانما يجوز ان يكون النقص صفة كائني عنه كما في صفات اخرى من صفات الكمال ويكون ايضا  
من صفات نقصه فلا يفيد التمدح قوله وانما هي اى الحق ان امتناء الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات  
النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان النقص من صفات النقص فكما كان النقص اقوى كان التمدح  
اقوى الا يرى انه قد روي التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعها في حق تعالى قوله واما اكسب  
في كنهية اذ قد علمنا سبورا وانكم اشتهم للعبد كسب فعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لاضالته لكان  
علما بتفصيله اضرورة ان كسب الشيء القدره والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالنقص والعدم  
بطول للزوم منذ وحاصل الدفع والكسب بكيفية القصد والعلم الجمالي فلا حاجة الى العلم بتفاصيل الكسب ولا شك  
في كون العبد علما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب كاسبا بمعنى حاصل الجواز المتفوق  
بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي تفصيل دور الكسب لوصف الخلق افادة الوجود وهو موقوف على العلم بالتفصيل كما  
الاريدو الا انقص الى بجهنم وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجه مخالفته والخاصة يقتضي وقوع ذلك  
كسب القصد بخضوع القصد اليه بخضوعه موقوف على العلم بذلك كالكسب الجرمي لا يثبت عن العلم الكلي كما  
يشتهر بالبداهة بخلاف الكسب فان صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تأثير في الجادة في كنهية  
العلم الجمالي هذا ما قيل في الخلق بيان الفرق بين الخلق والكسب في انقضاء العلم مشكل على انه على تقدير اتمامه  
لا يفيد في المعتزلة ان يقولوا العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكمال واما في الخلق الناقص الذي يتصف  
بالعباد في كنهية العلم الجمالي اقول لا اشكال ان العلم انما يوجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك ان  
تتم العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يربط العبد بتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه

فكأية محضه كان المقصد ما لم يتعلق لا يوجد العمل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في العبادة سواء كان  
ناقصا أو كاملا إنما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبينهم ما يقال التمام ذكرنا من أنه  
لا شعور بتفصيل الأفعال في حال المباشرة مع العلم بالعلم بعد التوجه ضرورة وكذا قيل أنه علم ضروري يتبع النظر في  
ما قيل يجوز أن يكون العبد عالما بتفاصيل أفعاله ولا يكون له العلم بجزءه من أفعاله شعور وعلم بذلك المقصود  
ولا يقرب من أنطويلا ووجه في الأولى العلم بالعلم ضروري بعد كالتفات ههنا ليس كذلك ووجه في الثانية  
لا علم له حال المباشرة أيضا فإن المصلحة أصبحت باطن في تفصيل أجزاء عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور التمام  
ولا بحركة الأجزاء والتكاد أن يكون قولا ينبغي أن يحتمل هذا المصدر بمعنى المفعول عن المفعول يصح تعلق الخلق  
به لأن المعنى المصدر كاعنى كإيقاعه وأحداثا من اعتبار كالتحريك في الخارج وألا لم التسلسل في الإقاعات  
يكون متعلقا بالخلق ثم ينبغى على إضافة المصدر إلى ضمير الخطاب على الاستفراق بمعنى المفعول المقام مقدر <sup>وإن</sup>  
كان أصل الإضافة للمعنى على ما بين في محله أو لم يحل على الاستفراق لم يتم المقصد إذا كانت أن المفعول أصل  
على مثل السر بالنسبة إلى الجار أعنى ما يتعلق به الوقوع إذ يقال السر من مفعول الجار باعتبار أنه يتعلق به الأفعال  
والحركات الصادرة عند حي صارت معدات لوجوده فعلى تقدير أن يكون الإضافة للاستفراق يجوز أن  
يكون المراد ببعض المفعولات أمثال هذا المفعول فلا يتم المقصد وهو إثبات أن جميع أفعال العباد مفعولة بهم مخلوقة  
له تعالى والرجوع إلى المقتضى إذا خلا في المعنى أمثال هذا المفعول من الجواهر مخلوقة له تعالى كما دخل العبد فيها أو  
المخلوق فيما يقع بكسب العبد مستندا إليه الأجزاء من الصوم والصلوة والكل والشرائط والقيام والعقود ونحو ذلك  
قل كاحاجة إلى أصل الإضافة على الاستفراق كالمبدأ بالعين بمعنى الأصل بالمصدر وهو لا يصدر عن  
مثل السر في أنه مفعول بمعنى ما يتعلق به الوقوع وإطلاق المصدر على المعنى <sup>صحيح</sup> وإن كان مجازا من قبل إطلاقه <sup>على</sup>  
والإرادة الملتزمة لا أنه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بدو فنية تدل عليه فيستم المقصد بالحرية قلت لا يتم  
على هذا التقدير أيضا إذ المقصد أن جميع الأفعال سواء كان على سبيل المباشرة أو التوليد مخلوقة له تعالى ولا يرد  
بالذات والمفعول على هذا المعنى لا يشمل على المتولات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ملاحظ  
أن يراد بالمفعول ما يتعلق به المعنى بمعنى تربية عليه يحمل الإضافة على الاستفراق فيشمل أفعال المباشرة والتوليد  
وما يتعلق بها العمل على سبيل الوقوع عليه يتم المقصد كما لا يخفى قوله وأما الموصولة فهي أن ما إذا حمل على  
ما الموصولة فلا حاجة إلى الإرادة الاستفراق بمعنى المفعول المقام كالمقتضى فاعامة موضوعه للاستفراق <sup>والله</sup>

خلقهم جميعاً ما تعلمون بخلاف الانصاف فانها موضوعة في الاصل للمبدأ اذ هو الاصل في التعريف فلا  
 بد في الادة الاستغراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالحجة فمن الضمير قال في حاصل الكلام ان  
 الضمير العائد الى الموصول قل كما في الجمل جعل ما مصدرية فتزجيم الشارح المصدرية بان لا يحتاج الى الضمير  
 الضمير ليس كما ينبغي في معرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكره يمكن  
 ان يقال غرض المحقق ايضا بيان ترجيح التوحيد الثاني على الاول الرد على الشارح قوله وقد يوجه اقل  
 يوجه مرجحاً بالمعتزلة هذه الآية بالمراد بالخلق هو المخلوق بالحق هو المخلوق فيخلق الجوهر كمن يخلقها ودون خلق  
 الاعراض والافعال المحسوسة وقد يوجه ايضا بان المراد المخلوق بلا الة ومباشرة اسباب كالاصل في الالفاظ  
 اذ كثرية تدل على التخصص كقول جعل المخلوق للتعبد كمن لا منزلة الا لانهم محزونون للمعقول يدل على المراد ان  
 مقصد المخلوق مطلقا ليس كمن لا يصفى بالخلق قوله وعينون كالمخلوق لا يعني المعتزلة لا يثبتون التبرك في وجه  
 الوجوه استصحاب العبادات ويمنعون كون المخلوق مطلقاً مناطاً مستحقاً للعبادة بل مناطه خلق الجوهر والخلق  
 الذي يكون بلا الة واسباب ويمنعون في الادة السابقة اعني قوله الذي يخلق في مقام المدح قوله وهو المخلوق  
 به امر اختياري الية لانه اذا كان الكل يخلق بالله نعم يكون الاحتمال العادة عنه منزلة افعال العبادات ولا يكون  
 اختياري فيها فلا يكون المكلف فيه اختيارياً وبالارض ربط اذ قد انفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري والية  
 وان اختلفوا في انه يجوز التكليف بالارضاء او لا قوله يجوز ان يعمل في الاصل له الشبهة المذكورة  
 بقوله لولم يكن العبد خالقاً للعدل والمدح والذم والثواب والعقاب في ان يجوز ان يكون الذم والمدح باعتبار الهيئة  
 وان يكون ترتب الثواب والعقاب على افعال المذكورة ترتباً عادياً يماثل ترتب الاحراق على مسببات النار وهو مختص  
 له في الخاصصة فلا يسميها عن لفظها بان يقال لمرتبة الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كماله  
 يقال لم ترتب الاحراق على مسببات النار وحين هذا التمايز لم يكن المدح استحياء والذم اعتراضاً كما لا يخفى وانما ان  
 الشارح هذا الجواب لانه كما يقعنا فيجب الجبرية ايضا فهو علينا الذم من كل وجه والجواب باثبات الكسب اختياراً  
 هو العدة فلذا اختاره قوله فاراد نعم اجابته لا يعني ان قوله كجسدية والله تعالى احري عاقبته  
 في تكوين الاشياء بان يكون لها هذه الكلمة وان لم يتبع تكونها بغيرها والمعنى بقوله احدث في محض  
 هذا القول كسر المراد الكلام الا ان القائم بذاته تعالى لا الكلام الملفظ للمركب من الاصوات لانه حادث  
 فيحتمل الخطأ آخر، وليسلم لانه ليس بها قيام الصوت والمخوف بذاته نعم ولما لم يتوقف خطا التكوين

على انهم واشتمل على اعظم القوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالعدم وانما قال الشارح كما سيجل كذا القول  
 المفسرين ذهبوا الى ان قوله تذكر محال عن سبعة الوجود وسهولة على الله تعالى وما اوردته غنية للتك  
 عنه تأثير قدرته في المبدأ بالشاهد اعني امر المطاع للطبيع في حصول لما سوبه من غير توقف وانما و انقطاع  
 الى من اوله امر واستعمال الله وليس بها قول الكلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق التكويني مقرونا بالعلم والقدرة  
 والحراد فكما ذكره الشارح العلاقة في التلويح قوله ويؤيد قوله بعد فخصه من سبع سموات قال الشارح في التلويح  
 الحقيقة ان القضاء اتمام الشيء على قوله تعالى وقضى بك ان لا تقبل والاياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى  
 فخصه من سبع سموات اي خلقه من اثنى عشر كرامة فغله مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة  
 القضاء ويذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى بك لا تقبل والاياه امر ويدكر ويراد به  
 الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل مرادة الامر معنى سفا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي في الحكم  
 والامر واحد وكذا الاعلام التبيين كما هو المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتب للتقديس  
 في الارض والعلام والتبيين الفاظ مرعها واحد اعني اتمام الشيء قوله لا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد  
 قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فمرجها  
 لتعلق التكويني او الى تعلق القدرة عقبة الزمادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواضع ان قضاء الله  
 قال فيه اعلم ان قضاء الله نعم عندنا كاشنة هو الزمادة الزلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما كان  
 واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام والكل النظام وهو المسمى  
 عندهم بالعناية الزلية التي هي مبدء نفيضان الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجوه وانما هي اشق وما وقع  
 في شرح الطوالع الاصفها من ان القضاء عبادة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين  
 ومجمل على سبيل الازدياد فهو لجم الى تفسير الحكماء ما حوذه من ان المراد بالوجود الجمالي الوجود الظلي للاشياء  
 وبالله المحفوظ هو علم مجرد عن المادة في ذاته وفيه يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد  
 لا ما ذكره منقول من شرح الاشارات للتحقيق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود  
 الموجودات في العالم الحقيقي مجمعة على سبيل الازدياد والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية  
 واحدا بعد واحد كما جاء في التزويل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم  
 كذا ذكره المعبر الشافعي في قوله تعالى ويؤيد ما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وهذا كذا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الثلاثة معانٍ أحدها اللغوي الثالث مصطلح المشاهدة  
والثالث مصطلح الفلاسفة فاقبل ان القضاء منعان فهو من قول الذرير فذر بوقوله لكن التفسير ههنا هو  
يعني انما التفسير الشارح القضاء بما هو المذكور في شرح المواظفة لا يعود الى زيادة الفكر ولكن التفسير بالحكم الصيغ  
يؤدو الى التكرار قوله قيل عليه لا معنى للرضا يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذ لا  
برصيت بقضاء الله تعالى لا يريد ان رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد ان رضى بمقتضى تلك الصفة وهو  
المقتضى وقد يجاب عن اصل الاستصحاب بان الرضا بالكفر انما يكون كفى اذا كان مع عدم الاستحسان وعدم الاستقبال  
بجملته الرضا بكفر الكافر من استقباله قصد الى زيادة حواشي كمال الله تعالى حكاية ربنا اطهر  
على موافق واشدد على قلوبهم فلا بد من موافقته والعدا بالكلية وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير  
ولما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلق في التاخر اذ لا ينافي من كفره بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره  
فقد اختلف المشايخ فيه والجمهور انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره اذ كان لا يجب الكفر ولا يستحسن قوله وانت  
جبري بان رضى القلب بفعل الله تعالى لا يعني ان ما ذكره المعترض من ان لا معنى للرضا بصفة من صفاته  
تعالى كما لا معطلة اذ تعالى رضى القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الحكم  
بالفعل صفة على تقدير كونه عبارة عن الالوية والاسترة في صحة كاشف ان الرضا بها ليستلزم الرضا  
بما يتعلق بذلك الصفة من حيث كونه متعلق ضرورية الرضا بالفعل وتعلق الصفة كاستلزام الرضا بطريقه  
من حيث كونه متعلقين له فيكون ما الجواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب لا واحد الا ان  
المعنى والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم للرضا <sup>المقتضى</sup> من حيث كونه متعلقا له بالمقتضى من حيث ذاته ولا من احواله  
الحيثيات وانما الاختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضيا له من حيث ذاته  
لا الرضا بالاحول اعني القضاء هو العمل والمنشاء للثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضا به فان قيل  
لا فوق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فاما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا  
بالقضاء واجب بان هذه الصفة لا يكون من احواله من احواله كما كان مظنة ان بعض العباد فيها ولو لم يكن  
بهذه الصفة وتعلقها فلا فخر هذا المعنى قالوا يجب الرضا بالقضاء قوله قالنا المعترضة انه تعالى لا يعنى قالت  
المعترضة في التخصيص عن لزوم التعقيل والغلوية بان تعالى لم يرد احواله العباد اختيارا منهم كاجرا فلا تنفكي عن  
وقوعه لعدم دلالة على بطلان تخلف المراد عن زيادة القسمة فانه يقتصر مشعر بالجموع كما ينبغي قوله

يلقى اى ما قالت المعتزلة في القصد ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص مفارقة  
 وهو اقل من الشئ اذ حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبد والحمد كذا في شرح المقام قوله وفيه  
 لا يفيهم الإرادة الا اقل في القصد لزوم النقص الشائع على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد  
 رغبة واختيار الراضاء بقولهم تجلف المراد به عن الإرادة التفويضية قول تجلف المراد عن الرضاء وهو  
 اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص الشائع كذلك لا يلزم للمعتزلة ايضا قوله وهو كلام اى اقل  
 كلام ليس له معنى محصل اذ ذلك مما يعيد لو كان الرضاء عندنا هو عند المعتزلة وليس كذلك قال الرضاء  
 عند المعتزلة هو الإرادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراف بالقول تجلف المراد عن الرضاء عندهم قول تجلف  
 المراد عن الإرادة فيلزم النقص الشائع بخلاف الرضاء عندنا فان ارادة مع قول الاعتراف من انفس الذات فلا  
 يلزم من القول تجلف عن الرضاء تجلف المراد عن الإرادة فانه امر قد يجامع لتعلق ارادة كما في ايمان الرضاء قد  
 كما يجامع كما في كفر الكافر فانه لتعلق به ارادة دور الرضاء ولا يلزم من تجلف عن الرضاء نقص وشائعه في ذاته  
 نعم تجلف المراد عن الإرادة نقص عندنا لكون الرضاء لا يستلزم كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفضل المحض  
 من ان المعتزلة اتبعوا في الإرادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان تجلف الامر والنهي لا يستلزم نقصه  
 ولا مغلو بية اجماعا لا في الانيات لو كان معنى الامر عندهم ما فسر به القوم مطلب الى ما مر به سواء كان  
 مراد الاول ليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فقط لما مر به عن الرضاء من تجلف الامر عن الإرادة  
 فيلزم النقص المغلو بية بل رتبة قوله اوبلا تاثير بقدرته فهو ملزم في شعري فان الله تعالى الحكامة  
 بان العبد اذ اصرف قدرته و ارادته الى الفعل اوجبه عقيب ذلك مرغبا في القدرته و ارادته تاثير في وجوده  
 فذلك الفعل مخلوق لله تعالى ومكسور بالعبد وسيبقى تحقيقه انشاء الله تعالى قوله اوقدرة العبد  
 فقط بل لا يجازى ولا يخفى انه لا يظهر من ذكره فرق بين هذين الحكماء ومن ذهب للمعتزلة لارعدام الانيات والاضطرار  
 انما هو بالنسبة الى انفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الإرادة وعينها فليس الا لاجاب والاضطرار هو  
 كذا في الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد انما ذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى اوجبه  
 للعبد القدرة والارادة وهو اوجبا ان وجود المقدور قال في التشرع المجريد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة  
 الى انها واقعة بقدره العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ثم فرق بين المذهبين باعتبار  
 خلق الارادة والقدرية في العبد عند المعتزلة على سبيل الاحتيار وعند الفلاسفة بالاجاب في قوله

من هذا المبدأ سفة هذا المبدأ على كل وجه الحكمة فان تحقيق من جهتهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها والاعمال  
 شروطة مبدئية لا فاضلة المبدأ على صرح في شرح الاشارة صحيح قال ان الكل مستغنون على صدور العمل منه  
 جل جلاله وان الوجود معلول لله على كل طلاق وان انشا اهلوا في مقالهم وما نقل عن افاضلون من ان العالم كرم  
 والارض كرمه والخلق كرمه والحوادث كرمه وانما شاهد في الله تعالى السر قاب للمعاشير بل ان كل كرم ذكره الحق  
 في بعض نصائفه قوله ولا روى عن اهل الحرميه اه قال في شرح المقاصد هذا القول مراد امام وان اشتهر في الكتب اكانه  
 خلقا في صرح به في الاشياء فهو غير حيث قال الخالق هو الله تعالى فخالق سواه والحوادث كلها حادثه بقدرة  
 الله عز وجل في بيده ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق بقوله او مجموع القدرين اه اي قدرة الله وقدرة العبد  
 ان يتعلق المحجوع بالفعل بنفسه ويترقى اصل الفعل جميعه ان قدرة العبد غير مستقلة بالناظر في ذاتها بل هي تابعة  
 الله تعالى مستقلة بتوسط هذه الاحكام وهذا القرب من الحق وان اشتهر في الكتب ان جعل كلامها مؤثرا  
 وجوز اجتهاد المورثين على ان واحد فانه بطريقها قوله بان يجعله موصوفا او محيا في لطم النسيم تأديبا وايداء فان  
 العظم واقعة بقدرة تعالى كونه طاعة على القول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظان لم يرد ان قدرة العبد  
 في خلق وصفه الطاعة والمعصية والامر والنعى فالزم على المعصية بل اراد ان المقدرة في ذلك الوصف  
 بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر الحق الدواعي ويرد على مذهب اهل هذه الصفات امور اعتبارية بل يرد  
 العبد باعتبار صوابه لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفة فلا وجه لجعل القدرة قوله والمقدرة اعين  
 المقصود قوله وللعباد الا لا يصح الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال على التجربة اذ لا فعل له عند  
 وكذا على القاصي اذ للعباد عدة اوصاف وافعال لا انفسها وقوله باري وعي الحكيم حيث قال العبد بقدر تبارك  
 واضطرار واما ان الرق على المعصية فله سبق ولذا لم يشر اليه هنا قوله الا ان بعض الادلة لا تجزئ له وهو قوله لا يملك  
 للعبد قبل ما حرم تكليف ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب  
 فيه نظر من كره وهو ان ترتب الثواب والعقاب من معاد كترتيب الاخراج عقيب سياسي النار فكما لا يقال لم ترتب الاخراج  
 على من سلك كذا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب على ذلك للعقاب قوله وقد يرد ايضا على التجربة اه  
 كما يرد على التجربة بغير صحتها التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعث والتأديب فان ذلك التكليف  
 طلب الفعل والترك ولم يكن يشر العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الشرح بان يقال لو لم  
 يكره لقدرة العبد ان يغير في الفعل لم يقد هذا التكليف المحذور ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختيار الفعل وهو الذي

عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل مرتباً على ما يوجبها عندنا ذلك الاختيار المرتب على الداعي  
 الفعل طاعة اذا وقع ادعاء الشرع او معصيته اذا خالفه ويصير علمه الفاعل والعقاب هذا بيان الجبر  
 وعلم التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من هذه السوال الجواب قد سبق احية قال فان قيل فيكون الكافر  
 مجبوراً وكفره لا فهذا التكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ايحكم العبد من الفعل والترك  
 حيث علم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل وبعدمه وما عورف له فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادقة عنه فقط  
 حيث خصصنا العجز عن النسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السوال والجواب عنها بما يرد السوال الثاني  
 عنه بالحق النقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرر علم اجعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة كما ينبغي  
 على العرف والمرد للوجود ان في العبد انصاف بها في الخاسر كما ينبغي وجودها في انفسهم واكافها امران علميان  
 لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الاستناع بان يقال ما علم الله تعالى امر اراد عدمه يتمتع اذ لم يتمتع  
 لجان وقوعه فيلزم ما قلنا علمه تعالى لا يتغير ولا يتحول العلم اذ لا يمتنع وانما خبير بالاعلام الذاتية لا يتغير اذ لا  
 تعد ليس بالنسبة الى الموجود لان العلم بالحوادث الذاتية ولو كانت مستقبية بالارادة لكانت حادث لان الارادة  
 حادث علمها هو المقتضى المتعلق عليه بل الجبر هو تقييد الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل محض ويؤيد ما  
 في مخرج المواقف لعدم التبرر محض لا لقادر الوجود بل مع استناده اليه انه لم يتعلّق الفعل فلم يوجد الفعل كان  
 العلم الى القادر يفتقر حادثة كما في الوجود فيلزم ان يكون علم العالم انانياً او ما الجواب ان اذا لم يكن غير انانياً  
 حادثاً لثبته يجوز ان يقدم النقض على العلم لتقدم ايجاد العلم على الوجود علمياً ولو سلم فيجوز تقييد الارادة بال  
 حتى يشمل بقاء الشيء على العلم فليس محيياً كان العلم الاول وان كان مخلصاً عن هذه الارادة من لکنه بعد العلم  
 يكونه نعم فاعلامنا على كون العالم حادثاً او اما الثاني فلا يبقاء الشيء على العلم ليس لان بقاء العلم  
 في الزمان الثاني بل امرانك واذا لم يكن العلم صالحاً ان يكون العلم به الى جميع افعاله نعمته على السوال  
 ان بقاء الشيء على العلم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كالمشيئة وغاية ما يتكلمون يقال ان عدم الاشياء كعدم  
 مرتبط بالارادة الا ان ارتباط الوجود بوجوده وارتباط العلم بعدمه لا ينبغي ان يتعلق الارادة بالعدم الا ان  
 الارادة العلم باختياره بما قلناه ولذا دفع في الحديث فانه استد عدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العلم  
 لكن الفعل عنه قوله ولا يفتقر او ان لم يتعلق الارادة بالوجود يتمتع وجوده لان الارادة علم الوجود عدم العلم  
 عدم المعلول من هذا طهر وجه آخر لعدم كون العلم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علمه لكانت الارادة علمه



يجوز تواردها على مستقيلتين على معلول ولعل قوله وللعترة ما جازوا الخلف على الادة انا يعني المستقلة  
 لما قالوا الخلف المراد عن ارادة تعالى اذ كانت متعلقة بفعل غير جازا لانه ارادة تخصيصه بخلاف المراد عن ارادة  
 من غير قصد على ما مر له يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى على العباد يستلزم الجبر منهم بقوله تعالى اذ  
 ارادة بالوجود عجباً كما يمتنع بل يمكن وجوده على ما لان الخلف يمكن نعم يرد على اكثرهم السؤل بتعميم الله تعالى فان  
 الخلف للمعلوم عنه يستلزم الجبر وهو نقص وانما قيل نابا لاكثر كان بالحسن وانما تعميم العلم لكنه يقول انه تعالى  
 الاشياء قبل وقوعها فلهذا لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد علم هذه المقدمة اي كفايته منافاة كونه  
 الفعل الاختياري وجبا او منعاً الاختيار اذ كان للشيء نفس من تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري وجبا او  
 منعاً اذ العلم تائب للمعلوم معنى ان حصل في الطائفة المعلوم والعلم حلال وجبا عنه فانه انكشف الشيء على  
 ما هو عليه فلهذا انه لا يكون اجبراً بل هو انما يكون علماً اذ كان مطابقاً له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن جهلاً بل  
 جهلاً فعم انه لا يدخل العلم في جعل الفعل وجباً وسلب العترة والاختيار عرفاً وعلماً وكان ذلك ليس بالارادة ايضا مثلاً  
 في سلب الاختيار بالارادة متفوق على علمه تعالى وتابع له والعلم تابع للمعلوم لان كماله من العباد بالاختيار  
 المتعلق بالاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل اما قوله في الجبر انقلبه على تعالجهاد والخلف المراد عن ارادة  
 هذا لا يشيت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظهرك له فلا يكون فعل العبد كحركة الجهاد اى اذا كان الوجود او لا  
 بوساطة الاختيار منعاً للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجهاد بل كحركة الاختيار فيه اصله وهو  
 هذا ان ينقص نفى الجبر في فعله الذي يلحقه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل  
 كانه بوجود شيئاً على انقر عليه اى اهل الجبر فيكون مخلوق الله تعالى فيلزم الجبر الشبهة لا شعري بل ويعمل  
 العبد لم يجبر على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت في جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الاختيار  
 على ما سمعنا بحقيقة واما الذي اهلوا ان هذا كساد فلم يصحوا بل زوروا بعد ما لم يكن لهم ايقونوا ان الاختيار  
 مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر الاختيار اذ هو مخلوق له نعم بجبر الارادة وهي صفة من شأنها ان تعلق بكل  
 من ظرفين الفعل والذات من غير ان يصرح في قديم الحطشان يكون من الله تعالى لا يستلزم الجبر ان يعطى صفة  
 من حيث كونها صفة ليس جبراً انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئاً منها الا ان  
 صفة الارادة تعالى مرادها تعالى بطريق الايجاب من غير ثباته الاختيار كائناً في كونه فاعل مختار بالافعال  
 فلهذا لا صفة الارادة الصبر في افعال الاختيار لا يستلزم الجبر كائناً في كونه مختاراً اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه لم يكن الاختيار رغبة في الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للأمر من الله تعالى والواجب  
 لعدم التمكن من على أحد طرفي العقل أما مطلقاً أو عند وجوده كذلك ليس كذلك لهذا ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه مما يدل  
 على عدم كون مجبور في الفعل الصادر بقوة بتوسط الاختيار أو ما في النفس الاختيار وهو مضطر مجبور قطعاً كما تقدم  
 موجب بالنسبة إلى الإرادة وغير من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها والاشجار  
 الأشعرى إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار لا في الفعل الصادر بتوسطه تأمل قوله توجيه النقض بالعلم الظاهر يقال  
 ما علم الله وجوده في الزمان وما علم عدمه ممتنع فلا يكون الأفعال الصادرة عنه كإزالة الغبار من تحتها ممتنعاً  
 المتخاضعين قولهم أما بالإرادة فبنيها أي المنقوص بأرادة تعالى مبني على تعليلات الإرادة الزلية فيقال ما أراد الله  
 عدم في الزمان وجوده يجب ولا يتم فلا يكون له اختيار في الفعل الصادر عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة  
 فلا يتم إذا لم يكن الإرادة تتعلق سابق على وجود الشيء لا يتم قال الفاضل المحلي في النقض وارد  
 ولو كانت تعليلها حادثة بأن يقال أن تعليلها بما يجب وجوده ولا يتم وجوده فبطل الاستدلال  
 وفيجب كذلك هذا الجواب باختصار حاصله من الجواب وهو لا ينافي الاختيار الحق التمكن من الفعل والترك  
 قبل الإيجاد وإنما ينافي الجواب أصل قبل الإيجاد كما لحاصل من يتعلق الإرادة في الزمان وهو قوله وقيل يجب  
 بأن الاختيار لا يحصل للجواب إلا عند إصباحه عن التمكن من إرادة الصمد حال إرادة الشيء لا بعد ما قاله الجواب  
 المحاصل بعد إرادته لا بناء في اختياره أصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لا تكان يمكن في الأصل أن يتعلق  
 إرادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البذل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل يتعلق إرادة  
 الله تعالى علم المحجب يتعلق الإرادة لأن تعليلها فيها الزلية فلا يتصور التعليلية والبعديّة في الزمان لهذا  
 إرادة العبد في تعليله متأخر عن تعليله تعالى وإرادته الزلية فيتحقق الجواب والإمتناع قبل فلا يكون  
 التمكن من الطرفين حين تعين الإرادة وقد يجاب عن النقض بالإرادة بأن المخرج الموجب في اتصاله هو  
 المستند الذي أنه تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في اتصال الصمد فإنه بإرادة الله تعالى فيلزم الجبرية قطعاً  
 قوله تعالى فاعلم أن الله تعالى لا يتعلل به ولعل وجه التامل أن معنى الإيجاب على ما ذكرناه هو عدم التمكن من الطرفين حين يتعلق  
 الإرادة بأن يكون تعليله متفرعاً على شيء تابعاً له الإيجاد وحده والذاتية هذا إنما يستند على التعليلية الذاتية  
 كالترائية حال تجار بهذا المعنى خاص في ذاته تعالى كمن يفعل الله ما يحسنه من غير أن يتعلل الله به بالزمان كذلك  
 على الذات فإن يتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيحقق وجود الفعل المتعلق بالإرادة الحقيقية

المقتضية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق<sup>عليه</sup> وارادة ضرورية توفيقها على تعلقها بطريق العادة وان كان  
 تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الازمان وسلب القدرة والاختيار قوله اي بالذات  
 والوقت المحقق ثم لما يترتب من شرط العبادة من قولنا لقدرة العبد ارادة وغدا في بعض الافعال يدل على انه  
 لقدرة تأثيرية وهو مناط المحقق مستفاد من قوله الخالق هو الله وحاصل الدق انما يحكم بديهية العقل  
 هو ان القدرة العبدية بخلاف بعض الافعال لا رازا انه من تحقق القدرة تحقق الفعل ومن ثم يوجد الترتيب المحقق  
 عن الحكم بالتأثير او عده كما يحكم بذلك الحق مع مساس النار وتوابعه عليه ان يحكم العقل بان القدرة متبوعة فيه  
 بالتأثير حتى يصير مناط القول بالخالق هو الله اذ الحكم للضرورة في حكمها في عدم التأثير بل  
 منها نظر ثبت بالدليل وما ذكره اندفع الشبهة التي وردت لتفجير الجبر المتوسط من ان بديهية العقل كما  
 يوجد صفة في العبد فارقة بتوحي كى لم يشر الى انما يشترك في ثبوت تأثيرها فان صحت حكمها الاول صدق  
 الثاني فيكون ذهب القدرة حق وان كان الثاني كذلك فيكون من هذا الجبر يتحقا وعلى التقديرين فلا  
 توسط اذ الحكم للبيانية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتقالها بالقواطع انما حكم المباشرة بالدوران  
 الترتيب المحقق لا ينبغي ان يصر في القدرة جعلها ليعني معنى صرف القدرة متعلقة بالفعل ذاك الصنف  
 يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا يعني ان سبب ثبوتها في حصول ذلك الصنف اذ لا يؤثر الا الله بل معنى ان تعلق  
 ارادة العبد بتوحي سببا عاديا لان يخلق الله نعم في العبد قل في متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير  
 لا وجود للفعل واما ضمن الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله ثم حتى يلزم الجبر هل لها  
 فانها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير ادعاء لها وخرج كما عرفت في ارادة الله نعم من  
 صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالفروع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح ولما ان صدق الارادة عن ذاته  
 بطريق الاحتياج لا يوجب جبري افتدائه كذا كصدق ارادة العبد من ذاته كما لا يوجب كونه مجبورا في افعاله  
 واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان فعل العبد منها ما يتعلق بهادق  
 الله ثم بلا توسط اختيار العبد<sup>محمدة</sup> الله يوجب سوا تعلقها ارادة العبد لو لا صفتها ما يتعلق بها ارادة الله  
 بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجبت العبد قد يرتبها يتمكن من الفعل والتريك وارادة الله تعالى  
 فاذا اوجبت ارادة العبد احد الطرفين فيقررت عليه تعلق قدرته وصره في الكمال واليه معنى ان تعلق  
 ارادة بتوحي سببا عاديا لان يخلق الله نعم في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير

وجعل الفعل تعلق الإرادة الله تعالى قدرته بخلق ذلك الفعل عقيمت ذلك اعنى تعلق ارادته وقدرته  
 وصرف الاله اليه تعقبا ابتداء فاقبل ذلك الترجيح المنفرد عليه لتعلق القدرة وصرحت الذم اعنى امر  
 ان يكون مخلوق لله نعم فالجواب اق اوفى العبد فيكون العبد خالفا للبعض فقال له قلت ذلك الترجيح مستقبل  
 الارادة على ما يبرهن في موضعه من الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من  
 مقتضيات ذات الارادة فلماذا الكلفة ان الارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير المكلف  
 لتعلق الارادة به بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك ادعى  
 لتعلق ارادته وتوجيه فيصرف القدرة والذم الى الله فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك التعلق  
 بالارادة المتعرب على الله فيغير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله نعم خلق في العبد تلم  
 اجماليا الاختيارية قبل صدورها وعلم اجسها وفتحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما هو من ان  
 الشارح وخلق في ارادة تابعة لذلك العلم موجبة لبعضها وقد تعلق بالعلم تابعة لتلك الارادة  
 بحيث لو كانت مستقلة في اليجاد لا وجدها في العلم بالحسن والقيم الذي تعلق الارادة في تلك القيمة بحيث  
 لازم باقتبال المحل والالعاب بطريق جرى العادة وان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك لو  
 ضل قبيلا لم يعلم فيه لا يستحق الذم والعقاب ولتعلق ارادته بغيره وعزم عليه مع العلم بغيره يستحق المراءضة وان لم  
 يتخلق بعد فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فحقا ما ارادة العبد فيلزم التسلسل اما  
 ب ارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو  
 لا يستلزم الجبر في الافعال الصادقة بتوسطها كما في افعال الباري نعم فانها صادرة بتوسط الارادة المستند  
 الى ذاته بطريق اليجاب والزم حردتها مع عدم اختيارها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق  
 اليجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره عدم كونها بالاختيار والسخرة ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة بحيث ان  
 تكون متعلقة بالحسن والقبح هذا محمول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله علم  
 بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة اى قيل في بيان وجه صرف القدرة ومغايرته لصرف القدرة  
 من صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن التجرد عن  
 يحدث عند القدرة كما ينبغي في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند  
 قصد ككتاب الفعل وانما قلنا بمغايرتها لا بصرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها لا قصد

طرح كونها موجودة ووجود القدرة متأخرها لذات عن قصد الكاتب لأنه سبب عادي لنحو الفعل  
 غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لأن قصد الاستعمال الآكاذب صاحب  
 القبل ليس بشيء أما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا بد من تقضي ان يوجد القدرة في العبد ولا  
 يكون مستعملاً له استعمله الموقوف على القصد متأخر عن زمان قصد الفعل مقدم على الفعل الزمان  
 على ما أخر عليه من جهه المستكفرون ولا تكرر القدرة مع الفعل بالقبلة بالزمان لأن الفعل مقارن لاستعمال القدرة  
 للتأخر بالزمان عن قصد المقارن بوجود القدرة مع ان ذلك من يقول بحجدها عند قصد الفعل الزمان  
 انها مقارن للفعل بالزمان لا قبله وأما بيان مغايرة القصد للفعل بقوله الشيء باعتبار ذلك انما ينافي وتأخره بحسب  
 وصفه فيجوز ان يكون القصد موجب ذاته متقدماً على القدرة ومتأخراً باعتبار وصفه أي بالنظر إلى استعمال  
 القدرة فلا يثبت مغايرة القصد في كل شيء قولك ما هو فتلكه فان الرمي المخصوص باعتبار اضافته إلى الموت يكون  
 قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخراً عن الموت باعتبار كونه من مقتضى الموت باعتبار ذاته  
 ولهم دخل الفاء في قولك ما هو فتلكه هذا هو التعقيب الذي أي كونه العقل تعقيب مجموع صرف القدرة  
 صرف المراد هو التعقيب الذي بالنسبة إلى <sup>المتكلم</sup> الصفة لا رادة تعقيباً زمانياً بل الشبيه لذلك لا يدخل الله الفعل  
 لا يتوقف على صرف العبد بل تدور ادته بحسب شئ وجوده بل انه اذهور اسباب العبادية التي ليست سببها إلا  
 دهيته فكذلك التعقيب قوله واذا القدرة أي وان لم يكن التعقيب في التعليل فانما لم يكن القدرة مع الفعل بالقبلة  
 وهو خلاف مذهب الشيعي الا سقمى قوله قبل عليه لا شركة الا حاصلة انفسه المشتركة بما ذكره يقضي ان لا يكون  
 الشركة في مذهب الاستاد لعدم الفرق كل موقلة الله وقدرة العبد مقدور بل مجموعاً مؤثراً في مقدور واحد  
 مع انه مذهبهم متشرك من مذهب المعتزلة لا يدل على القدرة تعالى عن كماله في الوجود بل هو مقتضى حاجة إلى  
 الوجود في مذهب المعتزلة فانه لا يدل على نقصان بل على انه لا يقدر على بعضه ولا كونه نقصاً في ذلك كما لا  
 نقصان في عدم قدرته على المتغيرات قوله وليس بشيء أي ما ذكره ليس بشيء لأن كلا من المؤثرين معنى قدرة الله  
 تعالى وقدرة العبد يتفرع بهما إلى مرجله في التأثير على الآخر لانه اقوى مشترك من المعتزلة لا تأثر قدرة العبد  
 في بعض الأعمال بحول الله تعالى وحظوظ مؤثراتها ليس اقوى من بعض قدر الله والعلمية وجعل العبد خالقاً لأن  
 سبق لحدوث القياس على المتغيرات قياسي الفاعل قوله لا يجري في حكمه الا في القول بالحوادث لا يكون معطوفاً  
 على قوله من قدر الله بتقدير المصداقية وهو داخل في العلم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله أي علة عادية

وحسب ما يدل عليه الفعل وجوده على ما كان النار مع الحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفعل عادة  
 لا حقيقة وان لم يكن المراد معه كسب الملاحق فان تحقق البس لا يستلزم تحقق الحرق فاما قال الفاضل المحشي من انه لا  
 يظهر الفرق بين كون القدرية على عادية وبين كونها شرطا عاديا للبس <sup>فيكون</sup> وهذا عند الشيخ انه يشترى <sup>بغير</sup> حجية  
 شأن القدرية الحادثة التأثير فسميتها عادة وشرطا محاذ قوله ذلك التقول كاهذا ما وقع في كلامه احدى ان  
 شأن القدرية التأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراد غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل كوشأن التأثير  
 الى جهة الذم واستحقاق العقاب فيترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها ولا يمكن كسب القبيح وهو ضيقه لقدرية <sup>فعل</sup>  
 الخير بترك القصد وهذا يعني على ما هو اصح من ان عدم الفعل ليس متعلقا بالقدرية والارادة بل هو متعلق <sup>بالقدرية</sup> بعدم  
 على ما مر من الاعمى ليست متعلقة المشية والقدرية واما عند من سلك ان مقتضاها اصل بصير القدرية والارادة  
 الى فعله وجب بتحقيق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر ومنه القدرية اليك التقييم فقط واما مسلم  
 نزول الواجبات بعدم الارتفاع لا البراءة بمعنى كلف النفس عن سبب الاسباب واصل البصر في فعل المنهاج <sup>بغير</sup>  
 الراجعة والقدرية بالاتفاق كما اكد النفس <sup>المنهية</sup> عند تبحر الاسباب والميل الى فعل الواجب اصل بصير الارادة  
 والقدرية فاستحقاق الذم والعقاب لكسب القبيح بالاتفاق وما ينبغي العلم ان قول الشارح فيتميم الذم والعقاب  
 يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وان قد لا يعاقب بغير من الله تعالى <sup>سبح</sup>  
 من الجبيل ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لم يوجب ذلك <sup>ملاحقا</sup> للنظر الشارع لانه حرام كما لا لبس  
 من ههنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب كاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل  
 الشر لمحصل التقييم مع اقصاء فعل الشر معفو <sup>بغير</sup> لم يعمل اقول الاحتمال المعفو هو خطو فعل الشر في القصد اما  
 القصد فلا قال في تكميل المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية <sup>بغير</sup> الى اسبابها فقال بعضهم كاي سبب <sup>بعضهم</sup>  
 والاحتمال <sup>بغير</sup> انه لم يثبت ولم ينفذ ذلك فانه لا يحاسب بترك كلف الا في ذلك الخطر ما لا يمكن الاشارة  
 واما اذا انحطت به الله واعتقد ذلك وثبتت حليفه لئلا يلحقه ما يبلغه تعالى وان تبدى اما في انفسكم <sup>بغير</sup>  
 يحاسبكم الله وقوله تعالى السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو كاي سبب <sup>بغير</sup>  
 سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات كاي سبب في ترك الواجبات كاي سبب في ترك الواجبات كاي سبب في ترك الواجبات  
 القدرية اليه على ما ينبغي في صحة الاستطاعة لعمد المحيث قال انه صرف قدرته الى الكفر وضيق اختياره  
 او انما قلنا انه لا ياتي في ترك الواجبات وان كل من المهنيات الا انه من المنعوك فيجوز ان يكون وجه الذم

والعقاب فيه معار لما في فعله قوله هذا الكلام الرامي الى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى  
 حينئذ على مذهب الجمهور القائل بتأثير القدرة في حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع  
 الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونهما مع عدمه لانه يستلزم تحقُّق الشرع والوجود <sup>المعنى</sup> ان لم يكن الزاميا بل  
 تخفيا مبنيا على ان هذا هو الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لا واستحالة وقوع الفعل بدونه استطاعة مع عدمه  
 دخل للاستطاعة في وجود الفعل عند حتى يستحيل وجود الفعل بدونه فيلزم فيه انه قد عرفت ان <sup>استطاعة</sup> ان لا  
 عندهم اما على عادة او شرط عادي وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونهما عادة اقول ان كان المراد  
 ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز بقدرها اصلا فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو حصل  
 تخفيا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع بقدرها مطلقا وان كان المراد ان  
 استطاعة يكون مع الفعل بطريق جري العادة فلا حاجة الى ايراد المحش عليه على الاول بقاء على رعاية ظ قول  
 الشارع اذ كان الاستطاعة وجبا لئلا يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نفق قدرة الله اى  
 حينئذ ان كان مقارنة بالقدرة المحادثة مسببة على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقص بقدرة الله تعالى وتغيرها <sup>لنقص</sup>  
 لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا لم يكن كون القدرة  
 مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل  
 قدرته الزلزلة اسماء ومعلقة في الزلزلة مقدورة فقد ثبت لفق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متعلقة  
 بالقدرة المحادثة لكانت متعلقة بالقدرة ايضا كذا في شرح المؤلف وحاصل المدعى ان القدرة <sup>القدرة</sup> المحادثة غير باقية لانها لو كانت  
 فهي منتفعة البقاء ولزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف  
 القدرة فانها باقية الزلزلة ولا يلزم من بقائها على وجود القدرة محال قوله ليس من قبيل الاعراض <sup>القدرة</sup> لان  
 عبارة عن مكره يكون تحريكه تابعا لغيره شئ اخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس له وجود للثابت  
 حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل ولا وليس في وجود المثل  
 السابق اذ لا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على جوب المقارنة لا على وجود قبل الفعل يجوز ان يكون باقية  
 يتجده او مثال على ما هو مذهب في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له يتجده الامثال فلا يلزم  
 وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفي بحث الا حاصله ان نفي المثل السابق اذ لا دعواه او مذهب ان قدرة <sup>قدرة</sup>  
 الفعل ومدى القدرة على انهما قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل القدرة في سائر على حصول الفعل <sup>قدرة</sup>

علم ما سطره فالمراد بين القدرتين في ان القدرة قبل الفعل له قال المواقف قال الشيخ واصحابه في  
القدرة المحاذية مع الفعل ولا توجد قبله وقال المعتزلة القدرة قبل الفعل فذهب مرقا في بقاء حال  
الفعل ومنهم من قال وبهذا ظهر كآلة قوله بل هو مثل سابق والاولى يقول اريد من قوله سابقة ان وجود  
الما هو عند بعض المعتزلة لقائلين بان القدرة باقية حال الفعل بعد الامثال او ما عند نفي بقاء حال الفعل  
او يقول بقاء الاعراض فليس عند مثل سابق بل نفس القدرة التي يحتمل عليها التكليف كما لا يخفى قوله في عدلية  
يجوز ان يكون له حاله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الامور المجردة في الحالة الثانية امر وجودا  
حتى يكون معه لانه قبل الوجود الممكن وما اذا كان امر اعتباره العقل تسرع في ان يكون له حقيقة في الخارج زائد على  
نفس القدرة كالاسوخ فان الكيفية النفسانية محيية استحيها في موضوعها ولو يتعاقب كذا والامثال تسمى  
فليس اليوسخ امر لانه عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافراده من هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره  
الخارج بقوله وفيه نظر لا حاصل قوله يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا شقاء الشرط اذ لا يلزم من  
عدم حدوثه معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية واستناعه في الاول تحكما لجواز ان يكون  
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل سوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض  
او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة اقول روي الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على  
السواء يتأني ما ذكر ان القدرة الواحدة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة  
الاولى لعدم كونها راضية فالظاهر الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امر راضية  
تكون شهادتها التأثير فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الاحام الرأى قال في المواقف قال الامام  
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الادفعال المختلفة ولا شك ان نسبة الى الصديق سواء في  
الفعل تطلق على القوة المسيطرة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها العقل بالصديق بل هي بالنسبة الى العقل  
غيرها بالنسبة الى الآخر لاحداث الشارط وهي مع الفعل لعن الشيخ الرضا كراد بالقدرة القوة المسيطرة  
التأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع في قوله ان الشيخ لم يقل له دفع لما اورد على ما قال الامام الرضا  
من ان القدرة الحادثة ليست ماثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال له اراد بالقدرة القوة المسيطرة  
التأثير وحاصل الدفع المبدأ بالغايلو ما مع الكسبيان يكون المبدأ القدرة المسيطرة بجميع شرائطها وليس  
سواء كانت ماثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي تحصل



الى سببها كما هو رأي المعتزلة او مع ما يقرأها كما هو رأي الشيعية مقارنة للفعل غير سابقة عليه بل هي تلك  
 للجهاز سابقة عليه قوله وفي كلام الامري اذ اعنى في كلام الامري ان القدرية المحاذرة من ثبوتها التام  
 وانما هو ثبوتها لعل ان متعلقاتها وقعت بقدرية الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرية تعالى لكان كافيا في التام بوجه  
 الاستسكان في محجة فاذا ذكره الرضا المزي وكما حجة النعم الثاني ما يعجز المكسب كما اوضح في قوله بمعنى تبعية  
 في التام في القيام بهذا الان لكان باسنتاع قيام العرض بالعرض مما يفسر بهذا المعنى في قال الامري ان يقال  
 بمعنى اختصاص الناعت بالمتنوع او البقية في التحريم يأتى بنبى قوله والافليس اه وانما يتنم قيامها  
 معا بل هو بل جاز قيامها معا بل هو بل جاز قيامها وصفها للآخر بان يقال السواد ناق اولى العكس بان  
 يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة الا حاصلا انه يجوز ان يكون بغير الامرين القائمين بوجه صفة  
 ذاتية بها يصير لهما صفة للآخر دور العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الا ولابد لان قدر ذكرها  
 في الشرح قوله يعنى ان المكلف وصفها اضافيا الى بعض حاصل جواب النشار الى المكلفين صفا بحال متعلقة وهو كون  
 اسبابه اربعة سلامة عن الرضى والعاهية ليعبر عنه نارة بلفظ يحمل دلالة على الرضا وتكون وصفا متعلقة ضمنا  
 وهي لفظ الاستطاعة ولعل عن نارة بلفظ مفصل الى على الاضافة صريحا وهو سادس اسبابا والآخر قوله او كون  
 الاستطاعة وصفا ذائيا للمكلف لم يعين واما الوجه في ان النشار الى السبب مطلقا وان لم يكن وصفا للمراد سادس  
 اسبابه وهو وصف ذائيا للمكلف على الاستطاعة وصفه اذ لا كان المكلف كما يصفه بالاستطاعة كذلك يصفه  
 بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصير تفسيرها بما فيريد ان يكون الاستطاعة وصفا ذاتيا لهم والى ما  
 بسلامة اسبابه كانه وصف له باعتبار متعلقة ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قولنا ذو سلامة  
 اسبابا انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك هذا ما  
 لحاظي الكلبي وذهني العليل وبعضهم يصدى بحل هذا الكتاب بحل قوله واما كون الاستطاعة وصفا  
 ذاتيا فلهو الاله يصح تفسيرها بسلامة اسبابه اخلا في تقرير الجواب وقال يعنى الاستطاعة والسلامة كلاهما  
 وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاداءات الجمال التفضل ولا من الاستطاعة وصفه ذاتي له والى ما يصح  
 بسلامة اسبابه بحل قوله وقولنا ذو سلامة اسبابا انما يفيد اجواب سؤال وهو ان يقال لان من لو يصح تفسيرها  
 بسلامة الاسباب لا بسلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي لحيث يقال ذو سلامة اسبابا فيصير تفسيرها  
 بذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسبابا انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة

ولا يخفى فاني اما وكذا فلا نه يصير قوله والاربعون قسيرا لسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعها بحسن  
 واما ثانيا فلان قوله قلنا فوسيلة اسبابه ان يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو كلام عراقي من المناظر  
 على المنهج المذكور لا يصح فيه تسليم صحة الاستطاعة لسلامة الاسباب فالحاجة الى دفعه واما الثالث فلان  
 اسلوب الكلام ياتي عن ذلك كما لا يخفى من قوله وقسليم وطبم مستقيم قوله ولا يرتبط اذا دعوا الى اصل  
 الى اجزائه اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان المقوم وان فسر الاستطاعة بسلامة الاسباب  
 الا فم تسامحا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اني كونه بحيث تسببت اسبابه اعمد والى  
 ظهور الاستطاعة بصفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يعقبها بما ذكرنا في تقريرها معنى هو صفة  
 اعني كونه بحيث تسببت اسبابه كذا لا سلة الاسباب عليهم او اخصه وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه  
 قولنا الدلالة فم المعنى من اللفظ وزيد قائل ابو وهما الحق طابق الواقع اياه هل صلا ما ذكره السيد في حاشية شرح  
 وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فذكر قوله بحري المقام الحرامى تحريم الزرع على ما هو راي المحققين في انه  
 حكم عن ايام الحرير والامام الرازي جوار التكليف بالحال بل الوقوع مستلزمين بما ذكره المحقق بقوله وقد يقال ان  
 ابا له قبل كل الحزم وقيل نسبته الى الشيم الاستغنى قد سره العزيز ولو ثبتت تصريحه به وذلك للمصلين  
 والانه لا تأثير لعل في العبد افعال في مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان الفعل لم يعمل قبله التكليف قبل  
 الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس شيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليفات لا تكليفها  
 لا يطابق علمها سيد كذا المحقق وكما هو معنى تأثير العبد في افعاله الوافعة اليه لاحتماله وان لم يكن الله الفعل  
 قصدا والتكليفات العمل بسلامة الاسباب لا على القدرة المقارضة قوله لا يمنع في نفسه كما عدم تقديمه قبل الحقائق  
 قوله ولا يمكن من العبد اما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة لانه لا يخلو بغيره ويكبر بل من نوعه  
 لا يتعلق به التكليف كحل الحب والطيور الى السماء قوله لك لتعلق بعده علمه فان ما علم الله ولا علمه فمقتضى قوله  
 وان كان ممكنا في نفسه فمقتضى ذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فاله في لا يجوز ان العلم التكليف بالمتن ذلك لا يجوز  
 اتفاقا لمختص من اصحابنا بناء على تجويز الامامير على امر واستدلوا على ذلك بان لا يصح التكليف بالمستحيل بل كان  
 مستندا اذ لا معنى للتكليف الا الطول والاستعداد المحض واللازم بط لا طلبة فمقتضى تصور وقوعه ولا يتصور  
 وقوعه اذ لو تصور المحض فثبتا ويلزم تصور الامر على خلاف ما هيته فانما هيته تعالى في نيته والا فمقتضى هذا  
 وهذا البقولة الاربعة انه ليس وجه فانه لا يتصور على خلاف ما هيته بل كان الميزان الذي يبعد تحقيق هذا الكلام من المحضر

قوله والثانية لا نفع اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
قوله يجوز عندنا التحول نحو الله فيه قدره على ان الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجاد ليس  
لذلك قلت فرق بينهما بان الجاد ليس محل التكليف لعدم فقه الخطأ بخلاف العبد قوله والثالث يجوز وبقية اه  
فان مرصات على الفرق ومن نحوه الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا  
توجيه اه ليعي تولد التكليف بما قلن عمله واداته بعده واقع تجميعا قبل ان يكلف بالاطلاق واقم عند الاستغنى  
ولغير الجاد ان التكليف بالتم له اذ اولا يمكن من العبد اتم عند كلف وهو مخالف لقوله لا يكلف الله نفسا الا  
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد اه دفع لما يتهم من ان كان مراد الاستغنى ما في  
فلا معنى للخلاف ههنا فان قويع مثل هذا التكليف متفق عليه وعاصي الدغم ان من لا يقول بوقوع تكليف الجاد  
لا يعد هذه المرتبة الى المرتبة الثالثة من حيث حاله بالاطلاق نظر الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد وجدنا بعضا  
اي قد يصح ما قيل القدر غير موثوق في الفعل عند الشئ وعينه سابقا عليه التكليف قبله فيكون التكليف على الاطلاق  
بعد الاستغناء قوله بما يمكن في نفسه اه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الرسم المرتبة الوسطية بقرينة قوله وانما التزم  
في الجواز ان الزرع انما هو في جوار اه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا  
قوله والذات اخذها الى الشرائع كذا القولين على الاطلاق بلا تقييد هما بالمرتبة الوسطية ولا يلزم منه  
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالزرع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول  
كذلك المطلق موضوع محصة من الحقيقة محتمل محصور كثيرة من غير تعيين ولا يقول الذي قال الم  
رجلا واكثر رجلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال كذا السامم وكذا الحكم بعدم وقوع تكليف حاله بالاطلاق  
وبالزرع في جوار اه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المدق محتمل الضمير في قوله والذات ان لمحمد هما  
الا مكانه قال ان لا تقيد لا مكانا اعم ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو  
لا يستلزم مشمول المحتتم لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم مشمول ما يمكن من العبد كذا خارج بقرينة قوله وانما  
الزرع ولا يخفى انه لغو الكلام لا محالة في المقطع صلا قوله وقد يقال ان اياه لاهية يعني ان اياه كلفنا احيانا  
وان ايمان عبارة عن سبب الذي يجمع ما علم محبة من عبد الله تعالى ومجمله ما علم محبة به الرب اله لا يؤمن  
به ولا يعبد في اياه هذا كلفنا يؤمن باسسه ربه يوم ربه وايضا في قوله لا يعبد وان كان  
اذ عاين الخبر ما علم باطنه خلا ذلك الامر مستحيل قطعا ليعني ان الخبر اذا كان معصدا كان عالما بصدق

علما ضروريا فلا يمكن عدم التصديق بانه محال باطلته بخلافه وهو التصديق باليكون عليه بتدقيقه  
 وجوبا لتلك النتيجة الاعتبارية لا يصدر عنه وقع التكليف بالمرتبة إلا وفي اعتق التمتع لذاته فضلا عما إذا قوله في  
 بحث كانه يجوز ان لا يعنى انه انه محال في نفسه خلافا لو كان له علم بالتصديق بالتحقق حصل له ويجوز ان لا يتحقق العلم فيه العلم  
 بالعلم فلا محذور في نفسه خلافا فيجوز ان يكون علم التصديق لعدم العلم بتجديده مع حصوله فلا يكون التكليف بالامتثال  
 لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورة كما يختلف عنه عادة فهو متعمد عاوى فيكون المرتبة الوسطة وفيه لا يلزم ان يقع  
 التكليف بالمرتبة الوسطة مع انه ذكرها قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انتم لو دبر استحقاقه  
 ان يصديق في ان لا يصديق بالادعاء ما وجد في نفسه خلافا مستحيل اما لو بين بان التصديق في الاعتبار بانه لا يصلح  
 في شئ مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاعتبار ايضا ضرورة انه شئ مما جاء به وما ذكر وجود مسئلة  
 اعمه يكون بحال فلا يتم بحال الخي وهذا التقرير يختاره الشارع في مواسق التصديق وكذلك يجب هذا التقرير  
 بان العلم عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحقيقته ومعنى لا يورثه الرجاء بالكلية لا السلب الكلي بل بقاء التصديق في  
 هذه الاعضاء تأمل وفي قوله والذي يحتمل مادة الشك انتم الى ما ذكرنا من المناشآت قوله والذي يحتمل ما لا يشبه  
 هذا الجواب ان السيد الشريف قد سارع في شرحه للواقع وحاصله ان الاشياء انما هي في حقيقته غير مستلزمة  
 للعلم وانما العلم هو المتعلق وجوبه مشروط بالعلم التفصيلي والتصديق بانه لا يورث المستلزمة للمحال انما يكلف به اذا  
 علم ووصل اليه بخصوصه وهو علم الله تعالى واحبارا للرسول كناية في ذلك فهو كونه ثم لزم علمه لو لم يكن  
 الا من قبل من الآيات ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز كان وصول ذلك الاعتبار  
 اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن وفيه اختلاف الايمان بحجب اختلافه وهو مستبعد جدا لان الاشياء  
 حقيقة واحدة لا يتصلوا باختلافها بحسب الشخاص قبل وقوعهم هذا التقرير اياه ما ذكرنا من الشارع بقوله وحله  
 تفصيل منه للملازمة وما ذكرنا من تفصيل الجواز وحاصله ان اولئك جميع مقدماته بطلانه قد يختلف الحكم عنه ما  
 مثل ان وجهه فيهم التكليف بالادعاء فضلا عن الجواز من جريان الدليل فيه باليقال انه لو كان جازما لما لم يفرق  
 وقوعه من كونه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يورث قوله مع اننا نعلم بالضرورة  
 الوجودانية انه قد علم ما يورثه من ان المبدء على الاشياء من المبدءات بمكسوس العبد الدليل انما يشهد على المبدءات  
 الغير القائمة محل القدرة وانما المبدءات القائمة بحجها فلا كمال العلم الحاصل بعد النظر القائل بمجمله والتم الحاصل  
 من ضرب الشخص نفسه ونحو ذلك حاصل للدفن انما نعلم بالضرورة اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم اننا نعلم

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في اثنين شئ منها مقدور التأول لا يمكن من عدم حصولها فاعلم انه لا اكتساب  
 في جميع المتولدات قوله بدو عليه احد من غير العبد اها حصل الريد بعد ان تمكن من عدم حصولها على  
 مباشرة ما يجب حصوله فهو هو الريد عدمه بعدم مباشرة ما يجب حصوله فاعلم ان عدم التمكن بعد  
 السبب كما في كونه كسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يجب حصوله اعني صرفه الا  
 والتقدير عدم الريد بعد ثبوت كونه في المتولدات قال الفاضل المحقق يمكن ان يقال ان كل واحد من الفعلين  
 المستقر في زمانا والمتولدات مستقر في زمانا واحدا انك اذا ضربت الشئ في حصوله الريد متدرا فانك لا تقدر على  
 دفع امتداد هذا الريد في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا متدرا فانما فانك اذا وجدت ترك مباشرة هذا  
 الضرب المتدرا فانك قد ادر على ترك امتداد فظهر من ذلك ان اكتساب العبد في المتولدات المحددة زمانا اذ هي ليست  
 قائمة على القدرة ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرف في سجد فافعال الاختيارية المحددة زمانا فانما قائمة على  
 القدرة مع العلم بالعبد فيمكن من تركها متى شاء وقولنا على هذا المتولدات الغير المحددة اذ قال ان الفضل قولنا ذلك  
 كلاما وهو من نسيم العبد كونه لا يمكن ترك امتداد المتولدات المحددة فيتحقق حين مباشرة الضرب انما تكون  
 على ان الضرب بحد مباشر في الفحصل الريد او ضعيقا فيحصل غير مستبعد مباشرة غير محقق فافعال البباشرة ايضا  
 فانما بعد تحقق الضرب لا يقتل على عدم مباشرة ضرب متدرا على تقدير التسليم بعدم القدرة على امتداد بالادب على  
 ان يكون نفس المتولدات متكبيرا ومقدورا بالتأويل لا بد له من دليل قوله ولو يقبل الجواز فيكون اذ على تقدير عدم  
 لا قطع بوجود الرجل عليه فلا قطع بالموث لا بالحيرة قوله من غير قطع بامتداد المرأة على اذهاب جميع المعتر  
 من انهم يقبل العائش الى امتداد له هو اجله ولا قطع بالموث يدل القتل على اذهاب البواجر بل منهم فانه قال ولو لم يقتل  
 لما ت يدل القتل وتسلية لولم ميت الحار القرافة اكلها اهل القدرة الله تعالى وعلمه وهو هو والجواب ان عدم القتل  
 مما يتصل على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل واسم لا يثبت محم كذا في شرح المقاصد قوله اعلم بوصلة اليبقى  
 انه تعالى في القدر القاتل على قوله فقد قطع عليه الرجل ولو بوصلة الى اجله فضمير الفاعل على انه بوصلة واسم الى الله  
 لا الى القاتل على ما ع الغا فصل المحشى حتى يد عليه قوله من النفس يقول له لم بوصلة مبنى على ان يكون عبارة للشرح  
 هكذا انما انما قد قطع عليه كالجواب الواقف في ذلك الفهم ان الله تعالى قد قطع عليه الرجل وهو لا يوافق قوله فهم اي  
 المقترلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خبره في الخبر بل فيه قوله وحاصل النزاع ان الجواب بالرجوع الى المضاد اذ  
 المقصود من الخبر بربا الطريق من يذهب بجمهور المقترلة واهل السنة ودهم ما يقال ان اذا كان الرجل زمانا

بطلان الحجة في علم الله تعالى كان المقبول حيثما جاز قطعاً وان قيد بطلان الحجة بأن لا يتوقف على  
 فعل من العبد لم يكن كذلك فضلاً عن غيره من مضاف وكان الخلاص لفظياً على ما يراه الاستاذ وكذا في المختصر  
 ونقر بالحجاب المانع لبعث المضاد زمان بطلان حجية بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشترط  
 قوله تعالى اذ جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع المخادون الى انه هل يتحقق ذلك في المقبول  
 ام المعلوم في حقنا اننا قد قلنا ان ذلك قد اقره السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل جواباً مختار  
 ان المراد زمان بطلان الحجة في علم الله تعالى لكنه مطلقاً بل ما عداه وقد تم بطريق القطع وهو يصحح مصادمات  
 كانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقبول تخلف العلم عن المعلوم الجواز ان يعلم بتقدمه صورة بالقتل مع تخرجه  
 الذي لا يمكن تخلف عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون لا يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذ جاء  
 اجلهم على الجزاء فعلى الرتبة لكل امة اجل فاذا اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه  
 هو المشهور ولا يخفى عليك ان ذلك لا يقتضي قوله لا يستأخرون معطوفاً بشرط وعجز وان هو مع الالتماس الى انهم السليم  
 ان يكون معطوفاً على لا يستأخرون قال بعض المحققين قوله لا يستقدمون معطوف على قوله ولا يستأخرون لانه سبحانه  
 وتعالى اجب بذلك على عند محبة الاجل كما عتته التقديم عليه قصيدة هي ساعة كذا لك عتته التلويح وان  
 كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لا يخلو ما قد ذكره عليه او الجرح بينهما ما فيها ذكر كالجرح بين من يشق التوبة فانه  
 معطوف الموت ومن مات على الكفر في التوبة عنه قوله تعالى وليست التوبة للذين اعملوا البسبائات جهالة الآية  
 ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التفسير عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون  
 لا يستطيعون التغير على عطف قوله تعالى ولا يرب ولا يباس الا في كتابين من هذا الباب قولهم كلمت فمادوا على  
 سوداء ولا يضيء فلا يرد ما قلنا لفاضل المحشى انتم خير بان هذا اللفظ حاصل بل كجزء بدون قوله لا يستقدمون  
 والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على هو المشهور قوله قالوا للسلطان بعد في معنى المعترلة ادعوا الصلوة  
 في هذا قوله الا لا تستأخرون في بيانها تنبيهات فاصلاً للمشار لفظ الحجة على نفسها انهم حين قال  
 حجبت بطريق الاستشارة لكونها بصورة الجرح ويمكن ان يقال فيه اشارة الى تضاد زعمهم ادعاء الصلوة وما ذكره  
 الفاضل المحشى من ان مراد على الضرورة من المعترلة هو ابو الحسين من تابعه وان الجرح كانوا يقولون ان المسئلة  
 استكلاية وما ذكره المشار بقوله وحجبت انما معنى على من الجرح هو من المعترلة فادعاه الى الجرح لفظاً لا معنى  
 مجازاً عن التنبية فليس ينبغي ان المعترلة فادعاه الضرورة في تولد معنى المقبول من فعل القائل بل في سائر

من موافق قوله انه لو لم يعقل لما سأل الى بدو اجله وادعوا فيه في تولد من فعل المقاتل وبقائه لو كان  
 من موافق لما ادعوا في سائر المتولدات وانتقامها عند انتقامها انتهى والذى الذي نقله يدعي الحسين ويدعي  
 من موافق قوله انما هو في كونها مستندة الى العبادات في كونها متولدات من افعالهم فاقوال الحسين يدعي الضرورة في  
 تولد افعال العبد بعد موت المعتزلة مستندة الى عليه وخالصة بواب من فعلها احوادث لا يحدث لها والانتقام اكلها  
 من فعل الله تعالى في من فعل العبد العزيم لك من الحضانة المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف في  
 سره في شرحه لما نقله يدعي عليه انه لا يوافق ابي بصير في المذهب من محيى محل النزاع ان الاجل وهو الزمان  
 لا يمتلئ فيه الحياة من غير تقدم وتأخر زمان واجد لا يتصلو فيه تعدد والاختلاف انما هو في حقيقة والمقتول هذا  
 الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما المسمى والآخر سبعين قيل عليه حصول الجواب انه بعد عمره اربعين  
 على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محضه انه تعالى تابع سبعين على يقين المقتول والتأخر عليه  
 باطلا على تقدير سبعين سبيل التثنية فيصير مع اربعين بحيث من غير الطاعة لسبعين قوله والمزاد الزيادة مجلس الجبر  
 والبركة انما يعني بالمراد بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد في المقصود لهم من العلم وهو الكتاب الكمالون  
 والمحركات والمبررات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيغوزيا لعادة انانية قوله فانه خالف المعتزلة في  
 ما حصل الخلافة الاجل في الجبر الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه والناس من اجل واحد عند عمر  
 الكبري ان لا يتقدم الموت في الاجل عند تلك الساعة ويتقدم عند المحرقة وقال الكبري انه مسدود احدهما  
 القتل والثاني الموت وللقول ليس بميت عند بناء على القول فضل العبد الموت لا يكون الا فضل الله نعم  
 معقول ان شئت قوله فينا وله انما قلنا لكل بالتأويل المشروبا بصاف قوله وتبين ان اي قد ينسب الزمان بما  
 الله تعالى الى الحيوان وانتم سواء كان حلا او حسرا اما من المعطوف والمشروبات والمملوكات  
 او غير ذلك هو المقرب معلول عليه عند الانتفاع قوله نعلم ان هذا من غير هذا التفسير يلزم ان يكون  
 في قوله من ماسا الله ثم فانه قوله وفيما في جعلها رقا بعد فانه لا يقال للمعاصرة في القول انه عزوق يلزم  
 الزمان لا يتغير رزق عزوقه لا يتغير من ان يتغير به احد من جهة الكل وبقية به الاخر بالكل قوله في  
 انما يدعي ان هذا الله به في قوله ثم وما رزقهم يغفون فانه يجوز ان يكون الانتفاء من جهة الاتفاق على  
 بخلاف التعريف كقولنا لا يراى انتم لا سبنا ولا كما يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال ان اي على تقدير  
 لا ينفق على معنى التولط الرزق على المشتري فيكون له بصدده قوله والاحتمال اي ان لم يكن المراد الخبز

لبعضه الذوق في التصريح الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الرضا عنه الى الله نعم وهو معتبر في مفهوم الرزق  
 عندهم ايضا كما سيبي في الشرح حيث قال بعض هذا الاختلاف في قوله في مبدفهم بلحظة الخشية اي اذا  
 كان المراد ما ذكره في مبدفهم بلحظة الخشية اي مملوكه ياكله للمالك مرحب انه مملوك بان يكون ما ذوقا في امره ما لو  
 مرانه فيحقق التعريف بحجج المسلم وضريه اذا اكلها مع حرمتها فانها مملوكه كالب عبد المجتبه مع عليه يصدق عليه  
 اذا اكلها المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع كنهما محبت كل ليا مملوكين له قول وفي بعض الكتب اي قبل  
 بشره نظم الادب والحق ليس على عبد المعتزلة في اندفاع النفس بالجزع والخضوع لربط العبد كونهما مملوكين  
 قوله مع الله قوله نعم وما من اية انما قال لك ان يجوز ان يقال المراد كل اية عز ووقه اويقال الحكيم على  
 الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر فيقصد ان يكون كل اية مرزوقة مع الدواب لا يتصور فحسها  
 ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحقق المتأخر واعلم ان قولهم ما لا يمن من  
 الاستفاد بان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمستفاد والعقل يرد ما كوال الله واب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص  
 بالاولى والاولى فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاحلال لا الدواب لا يتصور احتياجه للاحكام على ما في  
 المواقف قول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلال ان لا يكون بالانتمية الى المكلف الاحلال بقرينة ان  
 التزام في رزق العبد في مطلق الرزق والشامل الرزق الدواب ايضا يكون ما لا يمن من الاستفاد بالانتمية  
 الى العبد مقصور على الحد لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني فقولك اجيب عنه ا  
 اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني يانه نعم قد سبق اليه كثيرا من المباحات  
 ولم يمنه من الاستفاد انه اعرض عنها واستقل بكل المحرام مسبق اختياره واما المنقضى عن التعريف  
 الاول فغير مندفع حيث اعترض ان كل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يات به اي على كرم من ان يلزم ان  
 يكون من اكل المحرام مرزوقا وهو بطوله نعم وما مر دابة في الرزق ان الله عز وجل فيها احتشوت بمن مات ولم يات  
 شيئا لحد ولا حراما فانه يات بها ولا يكون رزقا وهو بطبعها لاية المذكورة فما هو جازم من هذه المادة  
 فخرجنا عن تلك المادة فان قالوا الامم وجد مثل ذلك الشخص فانه قد انقضى بدو محض والخير في المعنى  
 فكذلك القول في مادة من اكل المحرام وهذا المنقضى انما يثبت بظلاله من كل الجاهل طر لم يخرج من رزق ولا  
 المذكورة على ما في شرح المتأصل واما لو ثبت لكونه خلافا لا جامع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما  
 في رد الاضافه ان كانت مقابلة ما لا ولا مقابلة بغير بيان طر والحق وسر وجه هذا الوجه فاما في رد



ثم ان المفهوم من الايات والمعلوم من الحقايات وجود المقابلة بينهم قوله وكذا قوله تعالى ولما تولى ولم يكد  
 هذه اية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وما تعد هذا لهم لم كما تنجح حمل على الحقيقة اذ لا معنى  
 مستحب لهم العنى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبناهم العنى على الهدى على ما هو المشتمل كغنا  
 نحن عدم اهتدائهم فالمعنى انما تعود فدعوناهم الى طريق الحق ولو ضلواهم سبيل الهدى وسبيل الهدى لهم مقاصد  
 فاستحبوا العنى والكفر على الهدى اى على الايمان قوله ونحو ان يكون له اى محتمل ان يكون الهدى فى الآية  
 معناه المحقق ويكون المعنى وما تعود في لغتنا فأنهم لم يكدوا واستحبوا العنى على الهدى فيكون الهداية حاصلة  
 لهم الا انهم تركوها بارئادهم وانما قلنا محتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحتملها  
 على انهم لم يكدوا الصلح ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبوا العنى كناية عن  
 بعد حصولها فلا حاجة الى كتاب الجواز في صرف عن الحقيقة قوله وايضا قوله يورد على هذا المعنى ايضا ان الناس  
 مختلف في الهداية فبعضهم متهكم وبعضهم ليس كذلك ببيان طريق الثواب بعم الكل فلا يصح تفسيرها به  
 قوله وايضا يقال في مقام المدح انه يقال في مقام المدح فلان يهدى فلوكا الهداية بمعنى البيان لكن المعنى  
 فلان سبيل له طريق الحق ولا ضح فيه اذ لا مدح للحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل  
 ان يدان البيان اظهر اذ ان طريق الصواب لم يوافق الهداية والمحدث ويلزم الاعتراف بالثلاثة التي ذكره  
 المحقق الاول اريد به اظهر طريق الصواب من حيث ان طريق الصواب فيها موافقان لان الرسول لا يمكنه بابه  
 طريق الصواب من حيث ان الصواب بل هو محض خلق الله تعالى وينفذ الاعتراف بالثلاثة المذكورة ايضا كما ان  
 قوله وما يقال الا كما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية كما لا ينفيد الاستعداد التام للحصول وهو  
 فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه قد فزع بالارادة استعداد التام للحصول  
 للبيان مع عدمه مدحة تقتضيه الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحة قوله وفي بحث اى فيما يقال في ذم ما  
 يقال ان استعداد والتكبر في نفسه فضيلة ولذلك انه هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول هذه المقار  
 لا تنافي في كونه فضيلة مستقلة لا يرد به في حد ذاته ويكره ان يقال ان المراد به قولنا ان يقال في مقام المدح  
 فلا يرد ان يقال في مقام المدح ذلك بقا في متهدى متهدى عجز انه لا يفرق بين متهدى متهدى المدح مع  
 ان بيان الطريق لا يستلزم ساد ان المتهدى في المدح وساد له هذا البحث قوله نعم التمكن اى نعم يمكن ان  
 يقال في ذم ما يقال ان الاستعداد والتكبر في نفسه علم للكون فلا يناسب المدح وكونه مقاما او غير تام منهم غير معين

أقدر حتى يصلح ان يحسب بآثاره وقوله تعالى هذا العصر المستقير يعني يصير تفسيره بآثاره  
 فان كان طلب الهداية لتحقيق بتمامه الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب  
 الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور صادقا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التسليم بالارادة بانه  
 ينشأ في التفسير خلق الاهداء ايضا ضرورة فان الاهداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا  
 من الصريح عن النبي صلى الله عليه وسلم في محاربا عن زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التشبيه والادام عليها  
 ما يقول معارض أهل السنة فلا يصح التسليم بها قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يقال في دفع العلم من علم الشارح  
 من ان ذكر الملة الخ خالفه مناف لما هو المشهور كما هو المشهور هو للعلم بالمعنى والعرف ما ذكره المثلث  
 المعنى الشريعة فلا منافاة بينهما قوله اذ لا حسم الا اى لا فقه له في الدين سواء اعتبره بنب علم الله ولم يعتبر قوله فان  
 قلت بل لا حسم الا اى لا فقه له في الدين الجود والتكليف والتعريف للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى للنزول في قوله  
 اعتبره بنب علم الله تعالى يعني الجواب المذكور انما هو على نعم من لم يعتبر في الالف علم الله تعالى وقال ان  
 من علم الله منه الكفر محجب بقرضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة نصره واما اذا اعتبر في الالف علم  
 علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه فتكون كاصح من حق الكافر العقيم عدم الخلق والا كانه اوسلب العقل  
 اظهر عدم ورود الاشكال المذكور على هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى جواب كاصح وجوب كالف  
 المحكم فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحقق وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصل الملة انما يكون  
 في كمال الاختيارية اذا كان كاصح وجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عند تعالى كاستلزامه للجن والسف والجهل  
 المحمداً انه تعالى على ما قالوا يكون لازماً انه تعالى لا يكون له تعالى اختيار فيفقد معنى المنق من ذلك الفعل ولا معنى  
 لطلبه فيمكن له تركه واقبال كاصح المقدار بغیر المضيق منهم قالوا كاصح المقدار المضيق غير واجب الله تعالى  
 بل يجب تركه للصالحات الطفال والتكليف بقرض النعم المقيم فان ذلك وان كان كاصح له في الدين كانه مضرة  
 اذ لو كافح على ان يطويع يستبكر فيقع في العقاب الا كبر قوله حاصله ان كاصح امره بسخر حيلة يعني ان ترك كاصح يمكن  
 بخلافه وسفها لان كل ما يفعله الكرم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن الحكمة وان لم يكن كاصح بالنسبة الى العبد  
 فلا يكون بخلافه وسفها بل انه غاية لمصلحة واما كاصح الى العبد فغير واجب عليه كانه محض حق الله تعالى فيخوز ان يفعله  
 وان لا يفعله وعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك كاصح لا يقتضيه  
 المحكم واستعماله المصلحة لا يخالف مدعي المعتزلة فانهم ايضا يجوزوا ترك كاصح اذ اقتضاه المحكم على

لما قال الزمخشري في التفسير قوله ان بعد عنهم فانهم عبادك وانت غفرت لهم فانك انت الغفران الحكيم  
 الذي تغفر لمنك ليس بخارج عن عجزك بل يعني ان عليهم المغفرة وان كان اصلهم بالنسبة الى الكفار جزاء عما كانوا  
 يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصل بالنسبة اليهم فيخرجك ذلك كما يكون خلافاً في مقتضى حكمك قوله  
 وجواب انه كما لا شك في كلامه على انه لا يعقل ان يترك الاصل الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصل حق بل هو  
 تركه ان اصله بسبب اقتضاء الحكمة وجوب عدم المغفرة عنهم لا دليل على كونه اصل كما يجوز ان يكون كحل استبعاد  
 الكفار العقاب عنه وهو من غيرهم من وجوب عقاب العاصي ثانياً المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة  
 اصل فنعني كلام الزمخشري هو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن عجزك بل انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو  
 الاصل فبقضاء الحكمة فلا يلزم من جواز ترك الاصل ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصل لان كونها اصل  
 على وقوعها والوقوع هو من حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحل لهم ولو سلم الاصل على تقدير المغفرة ايضا  
 عدم المغفرة فلازم انه يلزم جواز ترك الاصل لان يجوز ترك الاصل الذي هو عدم المغفرة على التقديرين المحالين  
 يجوز ان يغفر الله لهم لا ينافي في كون ذلك الترك محالاً في نفسه فارضية الكفار مح على الله نعم عندهم وتترك  
 الاصل الذي هو عدم المغفرة معلقين والمعلق بالمحل محال ولو سلم جميع ما ذكره الكلام من جمهور المغفرة كعدمها  
 قلنا القائل المحض ولقائل ان يقول ليس من ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة  
 كما نعلم بل مراد ان الزمخشري جواز ترك الواجب في اقتضاء الحكمة حيث يجوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى  
 الحكمة علم من ذلك انه يجوز ترك الاصل اذا اقتضت الحكمة تركه اذا كان في بينهما في كل واحد منهما ترك الاصل  
 سبب بقضاء الحكمة وفيه يحذف كانه لا يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجبه يجوز ان يكون له خصوصية  
 بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصل هو ترك واجب هو حق  
 العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا نودى اعلى ما ذكره  
 انتم قوله ومن هنا نلاحظ انه في الجواب الذي ذكره الشارح محض وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصل بناء  
 اقتضاء الحكمة لكن لا يشك ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك محل وسفه وجهه يستحيل على الله فوجب على الله  
 عليه الحكمة ومن هذا اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلاً والجواب المذكور لا يحكم مادة الشبهة قوله اللهم لا تقول  
 يا ايها الناس الا اريد في دفع هذا الجحد المألوم بنفي الوجوب على الله نعم نفى وجوب الخصوصيات على ما يقول  
 المغفرة من وجوبها بالصحة كنسبة الرسول وعقابه الى المحل وثواب المطيع والعوض عن الاكلام والاصل كما نفى عليه

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم ليعاقل امور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة انه ينبغي وجوب الشيء على الله  
 اقتضاء الحكمة منه كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بل الذين اطلقوا الشاكر بقوله اوليها مقتضا  
 تاركه الذم قوله وجوابه انهم الا حاصله ان هذا الوجوب ليس المعنى عند المعتزلة بمعنى الوجوب بل هو مقتضى  
 الفلاسفة لانهم جعلوا الاختلال بما يقتضيه الحكمة نقضاً مستحيلاً على الله نعم فليسبب لزوم المحم كونه ترك ما يقتضيه  
 مستحيلاً وان من ذلك الترك بالنظر الى الله تعالى فيكون صدى ما يقتضيه حكمه لازم له لانه لا يقتضيه الحكمة وهذا  
 من ذهب فلا سفسه حيث قالوا يصح صدى العاقل وتركه بالنظر الى الله تعالى كطرف الفعل لازم لانه تعالى  
 على المصالحه اقتضاء الحكمة وما نحن مبشرين السنة فلا نقول استحالة ترك ما يقتضيه الحكمة الا باستلزامه  
 بخلافه ان يكون في تركها حكم ومصالح لا تطعم عليها وان كان يحيط به رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على  
 بالحسن والعقل العقلي فانهم لما قالوا ان ترك العلم واللفظ وعقل العاقل في قولنا بالطبع قبيح عقلاً لا يجوز  
 على الله حكمه لوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاختلاف بين نفس مستحيل فلهذا لم يسمهم بالرم الفلاسفة من نفى  
 الاختصاص بقوله وسيدونه الى العناية الالهية ليسندون الفلاسفة ايجاد العالم والعناية الالهية و  
 علمه نعم بوجه النظام الكامل في الزل قال بر سبب العناية احاطة علمه الاول بالكل وما يجب ان يكون عليه  
 الكامل فيكون على احسن النظام ولكلها فضل الاول ببقية الصور في ترتيب وجود الكل من قبضان الخلق والوجود  
 الكامل من غير ابتعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى بقدر قوله ولهذا اضطرت لتأخر وانه الحق الكامل  
 ان الوجوب بهذا المعنى العليم الى الفلاسفة اضطرت متأخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه  
 الية ولا يكون له والرجال يذكرون ذلك فيكون شيء من طرفي الفعل والترك لازماً لانه بحيث لا يتجمل الطرقات الاخرى يكون  
 مرجعاً الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات اننا نعلم يقيناً ان جبراً احدثهم بغيره هبوا وان جاز ان يتركه قوله وان الله  
 الوجوب اى اجيب عما قاله متأخر المعتزلة ان الوجوب مجرد تسمية اذ يكون جبراً محضاً  
 تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليسمى الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله  
 والجهالة اى الجبر من متأخر المعتزلة انهم لا يجعلون ما أخبرهم الشارع من فعله تعالى من محجى القيامة  
 والحشر الصراط والميزان اليك فترى مقتضى تبيينه وتوذكروا بما عديت على مع قيام الدليل وهو ان  
 الشارع على مقتضى البتة وان مقتضى تبيينه على ما قالوا المحقق في الافعال التي لا يجزى الشارع عما هو مقتضى  
 البتة وجوب عاقلاته فالمراد بالاصطلاح واللفظ والثواب نعتاً لا زعمهم انهم لا يجعلون ذلك الا تعالى

تتلاقى نفس قولها لانه المالك على الاطلاق وله التصرف فيه فمتى ما لا يتوجه عليه لا بد من اصلاحه على فعل من  
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا ابنه على اطلاق كون المحمود القديم لا شياء ذاتيا بل كما فعله الحكماء  
حسن والمعتبرة القائلون بالوجود العقلي على ما ينبغي استحقاق تاركه الذي ينكرون ذلك في تقيد قوله ولا نقا  
بالافتقار امثله الا اذا ذكرنا من المعتبرة لا يتفقون في انه لا معنى للعدم لانه المالك على الاطلاق قولها انما  
قيدنا بالمكان النظم من اطلاق الامكان ههنا وبذلك في محبت الوجود من عدم كفاية الامكان الذهني في العمل  
بالظواهر المراد بالامكان الذي لا يفسر بحكم العقل لعدم امتناعه لكن كما بد من الاستدلال  
عليه اذ لا يحكم العقل بالغايبه التوقف عن ان القوم يتفقون في انه في الحق لا بد من مكان الامكان الذي  
وانه كقولنا في العلم بالظواهر على ما عرفت في محبت الرويوس يكون المبدأ بقوله في المحتجعات العقلية الذهنية ما  
يحكم العقل بامتناعها وعلى التوجيه الاول ما يرقا بالعدم يتقدم كرسوا له نقد على العقل على العقل كالمعقول  
لكنه موقوف على اثبات لصانه وكونه علما قادرا في بطل العقل، بالنقل بطل الاصل بالقرينة  
ذلك ابطال الاصل والفرد جميعا قوله يجب تأويله بالاستسداء والغلبة كما في قول الشاعر شعره  
عمر على الفرس من غير سيف وحر مهران \* اى استولى غلب عليه فهو من قبيل التورية وهو يطلق لفظه  
معين في غير ما يعبر به يراد به البعيد بخلاف العاويل على اى من لم يبق على قوله اذ الله ويوصله بقوله والراسخون  
من العلم ومن عاوى من ينف عليه فلا يجب الباء ويل بل يجب ان يقوض عليه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك  
من غير ان يناعى ما روى عن النبي صلى الله عليه واله قال الاستواء معلوم وكيفية تجرله والمجرب <sup>باعت</sup>  
لكن على هذا المذهب ايضا الحق لا ادنى المحتجعات العقلية ليس دليل في هذا ان علمه مقوض الى الله وما علمنا ان الله  
اصدق بانهم عند الله تعالى قوله ونحوه هو اذ ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش <sup>باعت</sup>  
لمنذ ما يتبعه لذلك جعلوه كندى من الملك لما امتنهم ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما قال استوى فلا  
على السداد اصاره الكواكب على السرى بل يمكن له سريرا اصلا لقوله تعالى وقالت اليهم يد الله معلوم  
اى هو بخلاف يد اياه بسبوطنا اى عباد من غير تصور يد ولا فعل ولا بسط فوكه عزهم على النار العرش  
والعرض في اللغة بغير آو رد تفسير العرض بالعرض او تفسيره بالعرض لان الحراق لانه عزهم على النار <sup>العقل</sup>  
لهم العرض على السبق قوله وقول تعالى ويومئذ كساعة اى يعنى وجه الاستدلال بعد الاية اعطى قوله يوم  
تقوم الساعة كاستدلال بعد الاية اعطى قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار عرضهم عليها

دليل على ان عرض قيل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الرحمة في حق الموتى وما ذكره الله  
 القبراء لا ينفى به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة في كونه الاستعداد لان القاءه يعني القاء  
 يدل على ادخال النار عقب الموت غرقا متحقق بلا شبهة ومعلوم ان عذاب القيمة ملازمة عند ربنا بطريق  
 عذاب بعد الموت قبل القيمة وهو المارد بعد القبر اما قال المنكرون ان من ائتمن الدنيا فحجب ائتمنه الله  
 اقل قليل فقلتم انما استعملوا اعتقادا وبلا دليل في قوله جوز بعضهم بقضيب غير الحوى ذهابا للحوى من المقترلة وادى  
 مجاز الطبري من الكرامة الى الجواز بقضيب غير الحوى وهو سفسطة ظاهرة لان الجواز لا يحصل له كيفية يصير مقتضى  
 قال الله اصل الخشوع في الرواية مشهورا لبعض الشيوخ فيكم وصدق عمل عليه السلام وان بعض الحكماء  
 يا باسحق انقطع ما لا يحق فاما ان يكون قودهم حيا سمع قوله تعالى وقد هذا الناس الى النار والله تعالى قادر  
 ان يخلق في الاشجار والعجرا كما لا يكون نسب التلذذها او تلها انتهى كلامه ولا يخفى عليه السلام بالحق هذا ما يعم  
 فيه الرحم ويصل عنه انفعال الاحتمال بل ما يدرك الالم والاذة فاد الحق الله فيه ادراكا يكون سببا كادرا  
 كالم والذة يكون خيرا اجمادا اولها قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء بعضها نوعا من الحيوة  
 للمرايد كالم والذة قوله واما القيمة الاول انه دهر ما قيل ان يقضيب من كل السباع والطير وقررت  
 جزاؤه من بطونها وفي اصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان الدودة في الجوف وفي خلا  
 البدر يتألم ويتدبر مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت لوقت انول انه يتألم لذات كعادته  
 للمعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيدت في الزمان ايضا اي وقت الحادث فيكون ذلك المعدوم بعد ارمع والى المعاد  
 هو الوقت في الوقت الثاني من وقت الحادث وهذا لا يحصل في وقت الحادث فيكون مبدأ والادى وان لم يعد الوقت  
 الزمان فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه بل في الوقت من جهة العوارض الشخصية للشيء فانما يقع بالضرورة ان الموجود  
 مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله ان اجابته بان اعادة هذه اجوابا اختيار  
 الشق الثاني يعني ان اختياره ان يعاد الوقت الاول قوله لا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا انه قد كان معنى اعادة  
 للمعدوم بعينه عادة العبد بالمتشبهة المتغيرة في وجوده كالحاوي كانه ان الوقت من الشخصيات المتغيرة في الوجود  
 الحارحي فان هذا الموجود في هذا الساعة هو بعينه الموجود قبله ما ذكرت من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد  
 كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فغير امر وهو المتأثر الذي يحكم بالضرورة انما هو  
 محسوس الذي هو الاعتبار دون الحارج والادى وان كانت الوقت من الشخصيات يلزم ان تبطل

المشخصات ليست مبدل الذي لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات  
 متغيرا عما سبقه وهو لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتغيره كما هو حاصل في  
 السابق مع المشخصات الاخره وتوارد دليل المستقل على تبديل التبدل جائزا كما نقول ثم يحصل عادة المعرف  
 بعينه من غير عادة الوقت الاول الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال  
 يحل زواله يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لاجل المستدل مطلق الاول من جهة الشخص  
 كتحصيله ان يكون مراد به قوله ان الوقت من جهة المشخصات ان وقت الحدوث من جهة المشخصات ثم كايلازم  
 تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لا نقول هذا مع انه لا يتم السنداء يعني ان هذا الكلام  
 مع كونه كلاما على السنداء قوله والايلازم تبدل الاشخاص وعدم افادته المعلق بقوله المتعذر اعني كانه ان  
 الوقت من جهة الشخص الخارجية محال مدفع بان لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جهة المشخصات المعرف في الوجوه المعتر  
 في الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود به في وقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انقضاء وقت  
 الوقت الحدوث من جهة معدن الوجود الحادث فلا يكون من جهة مشخصاته فلا يصح عدمه في الاعادة كما ان بعض  
 عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بان المبدل هو الموجود اي حيزا ثانيا باناه وحاصله اختيار الشر الاول  
 وهو الوقت معاد ايضا ولا يفرقه لو كان معاد الزمان ان يكون مبدلا معاد الا المبدل هو الموجود في الوقت  
 المبدل وهو الذي لم يبق بعد حدثه وحزوه المقصود ان الوقت ههنا معاد مسوق بحدوثه لا يكون مبدلا  
 من معاد فان كون الشيء مبدلا عما يعرض له باعتبار كونه غير مستوجب حدثه واخره هذا الامر غير متحقق والمعاد  
 اندم وقت مستوجب حدثه الاول انما قال فرضا لا عادة الوقت حين البيع غير واق فان جميع الامور  
 في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولا عادة الوقت بعينه مع كانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء  
 ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن التماسا بان في الحقيقة تحلل العلم بين زمان  
 وجوده لانه يستلزم ان يكون للزمان ما في خاصة الجواب العالي اننا لا نعني على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم  
 ان يكون مبدلا لان المقصود ان الوقت ايضا معاد ولا ينبغي انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم  
 بانه اتمام يعد الوقت الاول وهو مولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا  
 ايضا لو اعيد المعدوم ايقالوا للناظر ايضا اعادة المعدوم بعينه مع كانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء ونفسه  
 ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتحلل العلم بين الشيء ونفسه مع كانه لا ينفك

متغايرين والاهمية لهما الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود لعدم غير الوجود قبله حتى يتصور العقل  
 بينهما فلا يكون المعدوم للمبدأ ابعينه قوله وجميعهم الاستحالة الا ان كان العقل هنا محلا لان معنى العقل انه  
 كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو الحقيقة تحت العدم قطع  
 الاتصال بين اتصال الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالزمان انما العقل لعدم بدلان الشيء  
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولو لم يكن نفسه موجودا ثم يوجد بنفسه وهنا الكمال  
 فان الشيء يوجد مع نفسه الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم انصف مع نفسه بالوجود  
 في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الزمنة وهذا الاكل شخص ثانيا  
 فوضعه ثانيا ليدل على ان هذا الجواب مبني على الوقت ليس من الشخصات المعبرة في الوجود فلا بد من اجادته  
 بوجد الزمان قوله وقد يجاب عن التميز بين الوقتين ان في قد يجاب عن استحالة العقل لعدم بل الشخص المعدوم  
 ونفسه لان العقل له وهو ان يكون بين الشيء والوجود ونفسه هو غير لازم ان يكون العقل المعدوم  
 مقترنا بنفسه في الوقتين وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصه في كلا  
 الحالتين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء الشخصات العقلية بين الامور المتغايرين من وجه فان الشخص المعدوم مع  
 الامور العارضة له في وقت الابداء غير المتأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب  
 والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة العقل ارجح اصل هذا الجواب ان العقل حاصل بين الشخص ونفسه  
 لكن باعتبار مختلفين وهو ليس بحال حاصل الجواب السابق ان العقل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين  
 بالذات فليس هذا الجواب غير مبني على عدم كونه الوقت من الشخصات بخلاف السابق وفي ظاهر  
 قوله وايضا لو لم ذلك الجواب بالنقل الاجمالي يعني لو لم ما ذكرته من اجادة المعدوم لست ان العقل المعدوم  
 بين الشيء ونفسه كاهتم بقاء الشخص من الشخصات ما نأ واللعقل زمان البقاء بين الشيء ونفسه كونه موجودا  
 مع ان بقاء الشخص متحقق قوله وفيه بحث اى ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلا يدخل  
 بين الشخص للمبدأ والمعاد بالعوارض الغير للشخص لا يديم لزوم العقل لعدم بين الشخصات ونفسه باو  
 ذات الشخص ونفسه ان في ذلك التعاضل لزوم العقل بين الشخص المتأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود  
 اعادته لنفسه لعدم بعينه لا يستلزم العقل لعدم بين ذات الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض  
 في الوجود اما في الثالث فينبغي ان يتصور انما يفسد بقطع الاتصال بين الشيء والوقت في كلاهما



فلا يتصور تحملهم ان البقاء بغير الشئ ونفسه في الشخص اليان بعد حصول انقضاء الاتصال بذلك الزمان  
 بغيره لان الشخص نفسه يتخلو في اعادة المعدم بعينه فانه يستلزم تحمل المعدم قطع الاتصال بغير الشئ ونفسه  
 ضرورة انعدام انهم ان يحصل به الفناء بغير الشئ هو ان البقاء في ذلك الشخص قوله ان الاعتناء به  
 قوله قد يجازى وقوله لا يمتنع احد على قوله وايضا لو كان ذلك القول قد ذهب بعضهم الى اعادة اهلهم  
 بالعدل اجمعهم ماسوي الله نعمه وهو محال فلفظ قوله تعالى نعم في الفروع صغر في السموات والارض الامور  
 واجيب بان الحيلولة لا يمكن امثله ليمضي فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى فان على احدكم ايضا  
 قوله فالتعريف اهلاكل لكل الالجاب والجزء الجزء بها عصفها تمام المطلوب منها وقال حجة الاسلام في  
 الممكن في هذا انه هالك انما لا يهلك ويدل على ذلك ايتار الجبلية الاحمية الدالة على الاستمرار وقال في مشكاة  
 النوارق في المعارف من جعفر بن محمد في الردة الحقيقة في او بعد المصدرة انه ليس في الوجود الله ان كل شئ  
 هالك دائما لا يصدى هالك في وقت من الاوقات بل انما هو ابد قوله لعل الله يتم بحفظه ثم قبل عليه انه يجوز  
 ان يكون الجزء اء الاصلية التي هي الله في الحقيقة يقبضها الملك باذنه عند حصول الموت  
 فلا يتعلو بها الاكل ولا يتخلط بالتراب ولا يحصل منها انما والنبات والحيوان قوله انه مجرد احتمال لم  
 يتم عليه شأ هذا بل في الفقه قال في البحر العظام وهو رميم فليحجم الله استأها اول مرة فانه صير في ان  
 المشهور هو الجزء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيد ما قلنا من قوله في اية نزلت في بني خلف خاصهم النبي  
 وانا لعظم قوله صير في نفسه سببا فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا العبد وما امر فقال نعم يبعثك ويدخلك  
 النار وقد يقال ولو سلم تولد المولود من الجزء الاصلية لما كوالا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية  
 للمولود المحوار ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الذاتية التي ينشأها الملك على الجزء الذي هو في الحديث  
 الصريح قوله والفناء في الوقوع لا في الجوار يعني لا اعتبار الاحتمال العقلي لان النظم في مقام الاستدلال على امتناع  
 البعث فلا يفيد الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه الملك الدالة والامام معوا كان ذلك  
 جما لطيفا ساريا فيه علمنا هو مذهب اكثر المتكلمين اوجهه اعم على اعم هو مذهب المتكلمين وغيره ولو سلم ان كل  
 للجزء في غير وجهه الله تلك الاجزاء الذاتية عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان الله تعالى خلق النفس من  
 مخلوق من اجزاء البنية الاول هو غير كبر وما يتعلق بالبدن الموقوف من الاجزاء الاصلية البدنية الاول منها  
 مفسرة له في الحقيقة التركيب ليس بتاسيسه فان الشخص يتبدل من اول مرة الى اخرها في تركيبه وتكوينه

قوله وانما جبري بان دعوى ان يعنى الزمان عليه العزم من انما اذا جاز على الجدي غير مسموعة لاجل له مجليل  
 ليحوز ان يكون اجزاء الجمل الثاني غير اجزاء الجمل الاول انقل عنه ولعل الخ لا يدعى دعواه على من فلو  
 اجزاء الثاني الاول يستلزم التعديب لادعوية وقد عرف جوازه انتهى كلامه قال الفاضل المحقق في تعالي  
 الاول بالجملة غير معقول اذا القوة الدامسة تكون في الجمل في محل اللزوم قطعاً وفيه ان اراد يكون محل الحكم فيتم لفساد  
 اذ لا في الجمل لا كحاجة فيه وان اراد الله واسطة لنا الروم فهو مسلم لكنه لا يقدر كونه مركباً من اجزاء الزمان  
 لعدم كونه معداً قال الفاضل الجليل بر دعليه من اجزاء الجمل بر دليل التماسه ووجهه على ان الحكم كان  
 المراد بالاجزاء في كلام للمعجز الاجزاء الاله صلية وفيه التماسه هو ان يكون البدن الثاني صفات الاول بحسب  
 العجز الاله صلية لا يكون جملته صفات الجملته قوله والرحمة انه غير فانه في الجنة ثم سوء كان غير اعلم ان رواية  
 احوضا على ما في رواية اخرى قال البيهقي عرويه عليه السلام قال الكون في الجنة وعديبه ربي في الجنة كثير ما ذكره  
 احضار العسل وبيض من اللبن واللبير الزبد وابر من النخل وقيل هو حوض فيما قوله والحوض في الحوض  
 ما روى من الصحابة قالوا يا رسول الله تبلي قال الصراط فان لم تجدوا فاعلى الميزان فان لم تجدوا فاعلى الحوض فان لم  
 على الحوض في الحوض قال الامام الزاهد في تفسيره روى في الخبر ان الكون حوض على ظهر الملك ياتي  
 به حيث ياتي النبي عليه السلام فاذا كان في المواقف ياتي به في المواقف واذا كان في الجنة ياتي به في الجنة  
 فلهذا كونه في الجنة ادينا في كون في الموقف ايضا قوله ويجوز ان يكون له طعم الماشاة الى حوض وهم وهو ان  
 هذا الحديث يدل على ان كثير من الحوض في اجزاء الشرب انما يكون للرفع الظاهر واصل الرفع او قوع الشرب  
 الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتعميم لرفع الظاهر قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من اراد  
 اذ قد فهم وهو ان يقال ان الشرب على ما يحجم من المؤمنين لم يشرب يجب ان لا يقام من المظالم الاله حواقي  
 وفيه الرحمه له السادة اشار الى الشرب قبل ولود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب  
 عن النار قوله ولا يعذب بالظما الم او مشرب منه وقد لم يدخل النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه  
 بعينه ان فانما الصحاح يبدل على جميع الامة يشربون من الرمن ارتد من الاسلام عيا اذا بالله  
 ولا ان الظما لرفع التعذيب بالنار قوله فوجهم ان الطلب الم نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان من الحوض الصراط  
 فطلبه عليه السلام يجوز ان يجلل في الحوض الميزان في الصراط فما يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم  
 في الحوض ذكره عليه السلام هذا الطرقة الثاني اشار الى ان الصراط قوي الظان فان احسن الميزان

فالطالعي أو العبد انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قاله الفاضل الخشخاش الاستيناف من كل طرف وإجاز  
 عقلا لذكر البركي يارب عنه اذ لم يحسن ايقال فان لم يجدوا في الموقف للتأخر تأخر ما نيا فاطلبوا في الوقف  
 المتقدم بقدر ما نيا بل المناسب يقال الموضع في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف للتأخر وهو المذخر  
 انه يحسن الامر بالطلب في التأخر لاشارة الى ان الطالعي اقدم ولبعد قوله والقول بان تلك الحجة هي  
 ما قيل انه كاريبنا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كاريب فارس فلو ما اظهر  
 ثم افتحنا الادم ٢٢ قوله رد عليه شاه ويصا يحجز ان يكون الطالعي عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب رتبة  
 على ما قال ذلك الفاعل انما التحل من ذلك البستار الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر انكم  
 ما سألتموه اني تخلفها لاجلهم الخ توجيه المعارضة يعني ان اللزم في اللذين للجل والجل تام بمعنى  
 التحل في المعنى بخلفها الله في المستقبل لاجل الذين كاريب ومن علوا ولا فساد اقل كان موجودة الا ان  
 قلت يحسن التحليل يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان للجل تام واللام للجل لكن يحتمل ان يكون للجل  
 مستقديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية للجل الحجة كائنه وحاصله  
 لهم في الزمان المستقبل غير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الا جعل الحجة كائنه وحاصله لهم كان  
 بنفس الحجة غير كائنه لم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله في الحاصل جعلها كائنه لم فيصير الحاصل جعلها  
 كائنه لم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال ان بعض المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفع التمسك  
 من جعل الدار كائنه لزيد فكيف زيد وعدم منع من التفكير فيها سواء حصل له التفكير فيها او لم يحصل فعني جعله اللذين يمكن  
 في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ان كائنه لان التمكن من التفكير فيها لازم لوجود الحجة غير متفك عنه على ما يدل  
 عليه قوله ثم اعدت للمفكرين فلا يمكن ان يكون نفس الحجة وحاصله الا ان يكون جعلها كائنه لم في الاستقبال  
 قوله واما العمل على التمكن بالفعل فتدور عن الظاهر في جعل الحجة في الآية هي تفكير بالفعل والتفكير في التمكن  
 فيها وان كان لازم الوجود المحيية لكن التفكير فيها بالفعل غير لازم بل يكون فيما سمي فتدور عن الظاهر في  
 من لم جعلت الدار لزيد فكيف زيد من التمكن فيها لاجل زيد ممكن ان يكون بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال  
 انه مشتمل على التمكن بين الفريقين القائلين بوجود حصة الله في ملكه اذ لما اشتمل على وجوده مطلقا سواء كان  
 الا في المستقبل ومعنى كائنه كما لو حجبته قس من الدوام به غيره من التمكن في وجوده فيهم ارباب الوحد حجب  
 هؤلاء الاكثر بوجه الحق في قوله قد

قوله لا للوجود وقت النول اي ليس المراد بالشئ المعجزة وقت نزول الآية وقبل المحشة اعني الدنياء حتى يكون  
 ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشئ في الآية للوجود في الدنياء فانها  
 دار القضاء دون الوجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الدوام  
 وفيه انه المراد ان معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو بقاء البطون ان اراد المراد ههنا ذلك بقية كون محكوما عليه  
 بالهلاك وهو انما يكون في الدنياء ان الغناء كما هو كلامه فقول انه تخصيص بالعينية الخارجية ايضا  
 ايضا مخصوص بقية الجنة والنار بقية قول المحمد المتقين وعدت الكافرين به اكلها دائر فلا يتم الاستدلال  
 قوله ومثل قوله تعطل كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا دخل في  
 شياء الموجود في وقت نزول الآية وعلمها قوله يعني المراد هو الدوام المتجدد اي لا يعني حاصل جوار البقاء المراد  
 بالدوام العدم وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا ايضا في طريان العدم عليه وانقطاع لحظة  
 وانما هو الشارح الدوام الدوام العدمي لا الحقيقة على ما بينه المحشي لا الدوام الجمع عليه في بقاء الجنة والنار  
 واما الدوام الحقيقة فاثبتة بعضهم ونفاه آخرون قال في نشر المقاصد الدوام الجمع عليه هو انه لا انقطاع  
 لبقاء هو اي الجنة والنار كما يجب بقاء على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على المتجدد  
 انقطاع قطع قوله والى القول اه اي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقة وهو عدم  
 طريان العدم مطلقا والمراد بدوام اكلها دوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله نعم كل شئ اه اهلاك الدوام  
 ويجوز ان لا تقطع النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ مع عدم اكل بعد وجوده مثله  
 وهذا الجواب يستلزم على انه لا يكون من الجنة والنار لا يطير عليها العدم والحقيقة واما على ما قيل من جريان  
 العدم عليها لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع عجزيا فلذا اتركه الشارح قوله اي المقصود منه والادنى  
 بحاله كما يقال اهلاك الطعام اذ لم يبق قابلا للاكل او صليح لمنفعة آخر قوله ان اراد به مطلق الكفر كما حصله ان  
 انحصار في التسعة غير صحيح لانه اراد به بالشرك مطلق الكفر في المحرر اخل فيه فيكون ثمانية والاكوان اريد به بطلان  
 بل اعتقاد الشرك في وجوب الوجود او في العبودية فيبقى انواع الكفر من انحاء الولد وانكار النبوة واثبات الخلق المحرر  
 خارجة عن الكبار فلا يحصر في التسعة ايضا وكل الجواب ان الكفر انما هو العلم بالحق الشارح انكشافه لا كبره ولا  
 في كون العلم كبرا ويجوز ان يكون المراد بالعلم هنا تعلمه وتعليمه ما قطع به الجوهري حيث في قوله لا يصحح انهم سحران بل  
 ما ذكرناه وقع في رواية الطائفة الكبرية تسعة عشر وبينها الى ان قال اربعة ولا سان هو شبه دية الزنج

وقد في المحصلة واليد الغرض من السحر حيث جعل السحر من الكليات التي في الله وأما في المسائل التي تعلمها وتعلمها  
قوله هذا في الخط قوله نعم وأنه يدل على الكليات متميزة بالذات عن الصفات إذ لو كان امرضا فغير  
لم يتصور اجتناب الكليات عن البرية كجبر المهنيات فهو احد في دون الكل وليس ذلك في وسع التمكن في  
شهره المقاصد قوله والتوجيه ما سمي اي توجيه الآية ما سمي في الشرح من الملاح بالكتاب في جزئيات الكفر  
وجعله باعتبار الانواع المتدرجة تحتها وبحسب افراد الخطابين <sup>الذين</sup> على ما قيل من ارفاقا بله الجمع بالجمع <sup>الافعال</sup> عيسى  
الاحاد الى الاحاد وبويدة ما وقع في قراءة اخرى ان تحتها كبيرة فانهم عنده يعينون المفرد قول المحقق في  
الكفر <sup>الذي</sup> يكون المراد به انواع الحقيقة فيكون إشارة الى الجواب الاول ويجعل ان يكون المراد به الافراد  
لما صله بحسب تعلقه بالخطابين فيكون إشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى كل التوجيه في غاية البعد <sup>عن</sup> البلا  
يقع في ارفاقا ان تحتها الكفر لوجارته وموافقة لعرف الناس على ان الآية لا ينافي كونها اسمين ايضا فيكون  
فان كذا الكتاب المشروط واصغر الصفات حديث النفس بينهما وسأظهر في امر ان منها ودعت نفسه  
اليها بحيث لا يخالل فكيفها على الكفر عنده ما ار تكلم لما استعمله من التواتر على اجتناب الكبير ولعله هذا  
متفاد وبحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الذر السيئات المقربين قوله على وجههم منه على  
حلاله يعني انه ليس المراد به الامتناع عن محال الا انه قد نفس كذا الصفات <sup>التي</sup> والكلام في غير علامه التمكن <sup>في</sup> قوله لا يخال  
لا اجماع مع مخالفة المحررة فانه قال امر تكلم الكبير ليس من وكما قرأنا من قوله ان ثبت المنزلة بين  
المنزلة بين قوله لاننا نقول ان المعنى ان المحرر انما اثبتت المنزلة بين الكفر المجاز والايان كابر مطلق الكفر  
الايان فان التناق كفر صمد اخل في مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايان مجمعا  
عليه قوله وقيل المراد اقول في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على  
المحرر ومخالفته لا حقيقة في اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به  
الاجماع المتقدم على المحرر لمخالفة المحرر فان مخالفة اجماع كفرهم انه خالفه على ما زعم هذا الجحيد قوله لا المراد  
بالايان يعني المراد بالايان الكامل صغر المطلق الى الكامل لكنه ترك اخبر القيد مباعدة في النهي استعارة الآية  
الصبر ومثله عن الموم المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وارد على التعليل لا يكون على حقيقة بل كان كناية  
عن نقصان ايمانه الذي كان التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال بكلمة من ايعى ان كلمة من في الآية عامة  
شاملة لكاملهم محكما انزل الله فاما الفاسدة المصدق ايضا لانه عن حاكم وعاما ما ان الله تعالى

ان المراد به يعنى الزانية متروكة الظان الحكم وان كان عاماً شاملاً لافعال القلب والحواس لكن المراد عمل القلب  
 وهو التصديق والبراءة في كفرهم لم يصدق بما انزل بقوله وايضا اجاب آخر يعنى ان الظان كان الكافر  
 العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظن والمراد عموم الشيء على الجنس ولا شك ان من الحكم  
 مما انزل الله غير مصدق قوله نزاع في كفره وفي الواقع ان المراد بما انزل الله تع التورية بقراءة سياق الآية قوله  
 وجه الاستدلال ان جميع الفضل بقيد ضرورة السند على السند اليه فيكون الفاسق مقصوداً على الكافر فيكون كافراً  
 كما في قوله ولجواب هذا المصنف وعائياً يعنى ان المراد هم الكاطلون في الفسق لانه ترك اظهار العقيد وجعل مظهر الكفر  
 مقصوداً عليهم ادعاء عبادة في كفرهم فاسقون والى ان لم يذكر ذلك بل كان الجحد حقيقة الزم ان يكون  
 الفاسق مقصوداً على كفر بعد ايماء وليس كذلك ان الفاسق يتناول من كفر بعد ايماء وقبل ايماء  
 اجماعاً بين الفريقين قوله الجواب انه محمول على انه مصروف عن الظاهر المذكور على سبيل الاستحالة لانه  
 حلاً كاوله نزاع في كفر مستحله لا يحيل الكفر على المعنى المغوى وهو الساتر اى من ترك الصلوة فهو سائر لوجه الله  
 غير متأكده ويقال يحيل الى كون المعنى ترك الصلوة منعها فهو مشارك للكفار في عدم حرمة هذه الصلاة وقال  
 الدعوة المحبة الاسلام من ترك الصلوة فقد كفر وارسال الكفار ايقال من قارب دخول الملة دخله قوله واكثر  
 اى يعنى ان تركه ليس له سواء كان الجحد او الاستغراق في صيد حصاة على السند كافي قوله عدل لا يخرج من قوله  
 والكرم في كفره في حصر العبد على الكفر على العبد فلو لم يكن كل فاسق كافراً لم يصح حصر العذاب على  
 اذ كونه العاصى معذباً من غير ريات الدين قوله والجواب انه ادعائى يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العباد  
 على المكذب بقراءة انشار الجحد معذب مع عدم كونه مكذباً لانه ترك اظهار العقيد وجعل المطلق مختصراً ادعائى  
 يجعل عمرة غير له العلم بمبالغة في ذلك قوله وقدر عليه نظامة يعنى المراد في قوله ان الخبيث الى يوم والسوء على  
 الكفر من الخبيث الى الكمال الموعود للمكذار والصلوات على مبالغة ولكن في قوله تع لا يصلها الا الاستغنى الذى  
 وتولى قوله انما عبر عن الكفر اى ما عبر عن الكفر بالشر لا ما سيد كره الشاكر من ملاحظة الآية الدالة على  
 وانما عبر في الآية لانه كمال العرب كانوا مشركين تفصيل الفرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر  
 انما عبر ايماء فهو المنافق وانما كفر بعد ايماء فهو اللين وان قال بالشر لا يعنى الا لوجه في قوله فان يد  
 ببعض الهمزة ياء الكذب للنفقة فهو لكاتب وانما على قدم الدهر اسناد للحديث اليه هو الهمزة وان كان لا يثبت  
 فهو باطل وان كان مع اعترافه بنسبة النبي عليه السلام في قوله لا انا في قوله فلا يرد ما قيل ان الله كان

من يوجبهم رجوعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل في قوله ارضيت الحكمة بقصد اقل  
 بايجاب حكم الله تعالى بالمسرك والايجاب لعقبة الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله الحكمة  
 الاباحة قول بالقيم العقلية ان مذهب اهل السنة والقيم شرعية يجوز للشرع ان يحيل القيم ويعمل بها وانما قلنا  
 لا يرد لاننا قلنا بالامتناع العقلي للمعذلة وهم يقولون بعقبة الحكمة والمحس والقيم العقلية منشأ الحكم  
 وهم اهل الخلاف بين اهل السنة والجماعة والعقبة عن المسلمين المذكور محسب الصمير شامل للمعذلة ايضا لانهم  
 ايضا من اهل القبل قوله على انه يجوز ان يكون عادو عقبة له فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الا باقية  
 قول القيم العقلية غير مسلم بل يجوز ان يكون عدم الاباحة لنا فانها مقتضى الحكمة لا للقيم العقلية المذكورة مستقاة  
 الذم في العاقل والعقاب في ارحل فلا يستلزم القول بالقيم العقلية فله نعم يرد ان من اهل السنة يرد على الدلائل الثلاثة  
 منوعا ما على الاول فلان انهم ارضيت الحكمة التفرقة بين المسوق والمحس يجوز ان يكون عدم التفرقة بينهما حكمة اخروية  
 لا نظم عليها وعلى تقدير التسليم فجزان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه المذكور من بعد اليأس مثل ثباته  
 المحس والمسوق كوقوعه في النار قبل وقوعه في الموت العاصي وخروجه بعد خروجه بجلالة طوبى في الغاية ولكنه  
 عروية لله تعالى في الجنة والخطا طوبى ووجه الخطا تاما وايضا لم يكن التفرقة الدينية كالباحة دم الكافر  
 وماله واسترقاقه ومنه المجزية عليه واما على الثاني فلان لا توار الكفر لكونها غاية في المجزية لا يحتمل العرفا  
 نهاية الكفر تقتضي العفو عن نهاية المجزية والنجاب بالرضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جوع الدلائل  
 الاول وقد سبق ترتيبه واما على الثالث فلان لا توار اعتقاد الابد بوجوب جزاء العبد فلا بد لاثباته من دليل على  
 تقدير تسليم ايجاب الجزاء ولا تم ايجاب جزاء الابد بقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد بين  
 ان القيمة اى قد بين ان القيمة المنصوبة في محسبها رجوع الى الامانيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة لا يخصمون  
 الا باثبات الاحاديث بالصغار والكبار المقررة بالتوبة فيقرض عليه بان هذا التخصيص مكنونه عدل عن الط  
 بلا دليل مما لا يكاد يصح قوله تعالى الله لا يقفر عن المسرك به ويغفر ما دونه في ذلك بل يشاء اما انه لا يقفر  
 بالكبار المقررة بالتوبة فلا المغفرة بالتوبة نعم الشك ايضا في عدم تساوي ما نفي عنه المغفرة واما ما قيل بل  
 المغفرة بالتوبة نعم على ما من القليل بالمشية ينافيه فانه يعين المغفر بعض العصاة وايضا لا يفرخص بالكبائر  
 للمقررة بالتوبة كان للمغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة وارتقي بالحسنة وجب جزاؤه عليها  
 فلا ينظر لمعليتها بالمشية فاما انه لا يصح التخصيص بالصغار فلا مغفرة الصغار عامة لهم فلا تتعلو بالمشية المغفرة

قوله والصحيح ان العفو للمغفرة اية اي ما ظهر الصميم للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان العفو للضروب  
يخصصونها للعفو فالمعنى والمغفرة تخصصها لمغفرة الله للعصاة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة  
يعني صغرة الله انما يتحقق بالنسبة الى الصغار والكبار المقرونة بالتوبة والكبار الغير المقرونة بها ولا يتحقق الا  
للمذكورة بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة حتى يرد ان لا يصح الجمع على عيها والمعنى يفرد والشيخ يعين الصغار  
لمن يشاء وهو التائب وتركيب الصغار دون من لا يشاء وهو تركيب الكبار الغير التائب فلا إشكال فالحق انه  
لا فائدة في إجماع العفو للمغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات الاحاديث فيرد عليهم الاحتراز المذكور  
كلهم كحال تحت فانه اصلها لم يخصص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة في التعليل بالمشية  
يخصصونها بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة لقوله تعالى ان من يترك الذنوب والمغفرة للناس ولا يعصي حرم وانما  
عفو رجاها وغافر الذنوب فذلك الآيات الواردة بالتعليل ينزلها على عمومها ويقولون لا يتعلل بالمشية  
هو اصحاب الصغار والكبار المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويعفو من يشاء اي يعذب المكمل  
واصحاب الكبار والله ما قبل التوبة ويعفو كل الصغار التائبين المحاصل انهم يخصصوا المغفرة بالصغار والكبار  
بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها ولا ما فاته من جزاء الا قد لم قوله ولم ان يقولوا ان جواب الاعتراف المذكور  
على تقدير ان يملك العفو للآيات والاحاديث المعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعفو يعفوا دون ذلك لم يشأ يخصص  
بالصغار رجاء تبراد القلوب عفو هذه الآية ولا نفرد ما ذكره مرجعهم مغفرة الصغار اذ لا يجي على الله مغفرة  
صغيرة غير التائب بل يعفوا ان شاء ويعذب بها ان شاء فيصير التعليل بالمشية هذا لكن اذكر هنا ايضا ذكر السبب  
الشريف قد مر في شرح المواضع من انه لا يستحق بالصغار عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه  
للعقائد العصاة واما الصغار فعفوا عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا القوا الشفاعة لرفع العذاب  
فان قيل يجوز ان يكون المراد بقوله الحق الذي هو اما الصغار فعفوا عنها عندهم من غير التوبة والكبار فلا يتناول  
قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لرفع العذاب عليه قوله انما استظهره في ذكره هذا اي انما استظهره الشارح في ذكره في الجواب  
استدلال المعتزلة على وقوع مغفرة اهل الكبار الذين لم يتوبوا من القسمة المعتزلة بهذه الآيات الواردة في  
العصاة في وجوب عقابها العاصي اذ قد دخلها من ان المتنازع فيها هو وقوع المغفرة للعصاة وعفا  
كواجبها قوله والجواب عنها اي جواب المعتزلة عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام وقوع مغفرة العصاة قوله  
وقد ذكرت المنصوصة وحاصل الجواب ان المنصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده



ويغفر عن السيئات وقوله نعم او يوفقهم بما كسبوا ويعفو عن كثير وكما معنى المغفرة بالنسبة الى الصغار والكبار  
المغفرة بالنسبة لذنوبه ترك عقوبة المستحق وان استحقاقها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا  
فتمازوا ذل بالمغفرة والوعيد وتاريخ الزوال مجهولة فحتمنا بانها مقرونة بتفسير لبعض محضها لبعض  
الذين ذنب المغفور من بين عموما الوعيد جميعا بين الادلة قوله وفي جواب اجزاء بحيث ان يكون معناه اني قول  
ورغم بعضهم جواب اجزاء للعترة وحاصل الجواب انهم عموما الوعيد لا يستلزم الوقوع للذنب بخلاف الخلف  
فالخلف في الوعيد كرم وبحتم ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب الجواب ويذكر انشاؤه الزمان ذكره الشارع  
في شرح المقاصد من ان القول بالاجباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالذات  
خلفا منوما ولو لم يكن ترك ذنبهم بالمعصية كذلك مع انهم دخلوا في عموما الوعيد بالثواب دخول الجنة على  
قوله بل انهم يصنفون بالجماع كانه اجزاء يكون اجزاء لهم في المستعمل فلم يقع لهم الذنب كلامه نعم وهو بطا بالجماع  
قوله ان القول لمرادهم الى اهل عراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكرم ذابوا الوعيد في الجملة  
بحال مقتضى كرمه او يستحق اخباره على الحقيقة في جميع العوائد الواردة في الوعيد متعلقة بالمشيئة وان لم يصح  
بها انجز للعاصدين وحقا لهم فلا يلزم الذنب التبدل بخلاف وعد الكرم فانما يجزى ان يكون قطعيا ان جواب الخلف في  
لوم لا يليق ببيان فلا يجوز تعليق بالمشيئة قوله ويجوز العقاب على الصغرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه  
اشارة الى ان المراد بالجزاء في عبارة المص هو الجزاء الوقوعي حتى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع  
فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة كالجزء العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارع بقوله لا يجوز  
انه يمتنع عقلا قوله بعدم قيام الدليل بمعنى اننا نحن بالجزاء الوعيد لم تجزم بالقطع بالوقوع ولو عدم  
المسئلة شرعية لحيث "فصل العشر يا ثانيا وثالثا وجنات لا يلا شرعا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللا  
وقوع فحتمنا سببانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان يجوز ان يفيض ويجوز ان يفيض فلا يرد فيهم  
اغناء عدم وجود الدليل التوقيفي كالجزم بالجزاء اذا بدله ايضا من دليل ان دليل اختيارا كالجزاء وانما اعتد  
في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع واللا وقوع قوله وما ذكره الشارع من ان دليل الا بريد ان المثل في  
من جازين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة او هوها الشارح اما  
الجزء الاول من الدعوى في الشك مع الحكم اعلى المعتزلة لا يترك الجزاء الزوال وهو ايضا قابل بالقطع  
بوقوع العقاب وانما نحن هنا في الجزاء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب في غير من يرد عليه الصفة

في بيان ما هو المقصود

مجالا يعينه هذا الكتاب ان اراد الله الشاشر انما ثبت الجزء الاول فيه وقد اوردنا امر المحسن بالمثل  
 فاستتم لما قيل عليك من مواعيد الفياض ان الاول اعني قوله تعالى ويقيم آدور في الارض ليشاء انما  
 يدل على ان القطع بوضع العقاب على الصغرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر قوله تعالى ان الله لا يهدي  
 الضالين بل لذكر كاديل على ان القطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون مقيما لشيء الله تعالى في حكم  
 المغفرة اصحاب الصغار المحذرين ولكن الرأية الثانية انما تدل على ان مصداق الصغار والكبار فقط  
 حصاء انما يكون السؤال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعا  
 على الصغار ونثبت الجزء الاول من الكتاب انما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لم يكن  
 الصغار والكبار على كل ما يحصى بمبدأ التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بطاير الجماع ولعل نفعنا الحسنة  
 المسببات مع انه ثبت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم من ان يكون المجازاة على الصغار  
 قطعيا فنثبت بالاحتياط المدعى فعل المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة  
 الحسنات بالسيئات في الخصم ان يقول ان محض الكبار لا يفي استحقاق الصغار لتكفيرها الاحتساب  
 فلا يثبت الجزء الثاني من الكتاب هذا ما وجدته في محقق كلام الحق والفضل ههنا كلام مفيد شيئا سوى  
 الملاذ ذلك ان اجازات متناهية سواء النظر وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير لم يحصل  
 الجواب ان تكفير السيئات في الدنيا عند الاحتساب مفيد بالمشية والرد المحقق الكبار انما هو عند تكفير عن سيئاتكم  
 ان شاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغار المحذرين انما كان مفيدا بالمشية كالبر بالكبائر انواع المكفر  
 المتعلقة بأولئك الذين طهر الله عن كل ذنبيه في الدنيا والآخرة فيكون ما عدل الكفر من الصغار والكبار واطلا  
 في الدنيا انما لم يقبل بالمشية لان مقتضى اذية اي تكفير بعد الكفر من الصغار والكبار مقتضى اذية ان  
 المكفر تكفير عن سيئاتكم التي هي ما عدل الكفر من الصغار والكبار وهو محقق الجماع المنفرد على ان تكفير عن الكفر غير متيقنة  
 بل هي ما مقتضى بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوخي كما هو هذا المقتضى والرد بالاجماع الفقهاء من اهل السنة و  
 غيرهم ان الرأية المحذرة يدعى القطع بتكفير ما عدل الكفر قوله ولولم يحل الكبيرة لم يفرحوا به قبل اذ كان التكفير مقيدا بالمشية  
 فلا حاجة الى ان يختلف محل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان محض الكبار من كفر الصغار ان شاء فلا يكون وقوع مغفرة  
 قطعيا وحاصل الدافع ان لو لم يحل الكبيرة على الكفر لم يفرحوا به وان اختلف التكفير بالمشية بلا دليل والثاني ان  
 تكفير الصغار بالاحتساب عن الكبائر اذ لا بد ان لا يكون الكفر من الكبائر اذ لا بد ان لا يكون الكفر من الصغار انما هو على تقدير

كذلك لا ينفك عن مغفرة الصغائر بل هو الإحصاء باب الصغائر <sup>التي</sup> قد تقدمت في قوله نعم ونعقر ما دون ذلك <sup>من</sup> الشياطين  
هو الصغائر المقصود الذي حذر الخطأ الكبير والذهاب للعليل ولا فاضل جهنا كلامهم بوجه عنه ذوالدفع <sup>من</sup> هذا أن  
ولما جعله أشبه لعل الكبار على الكفر وحبلا في <sup>الدين</sup> لا يفي القيد بل دليل <sup>على</sup> مساواة <sup>الدين</sup> لا يفرق بينهما ولا يفرق بينهما <sup>في</sup> هذا النوع  
على الحجج بأنه يكفيه الإحصاء العقلي ولا حاجة إلى الاشتراك وسند منه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف إلى الكامل وبعضهم  
أفتاه بأن هذا الآية محتملة وآية الغفران المعاصرة لها أعني قوله نعم ونعقر ما دون ذلك <sup>من</sup> الشياطين بحكمة فيجب  
تخصيص المحتملة بهذه النعارة <sup>من</sup> ملام لان معنى الآية المحتملة أنه يعقر ما دون الكفر من الصغائر والكبار <sup>من</sup> الشياطين  
أن يكون مرشداً الله المغفرة فيحتمل إحصاء الصغائر وإحصاء الكبار <sup>من</sup> المغفرة بالتوبة وجوب الوقوع كإنيافي  
الغفيرة غافية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبنية الآية المحتملة قوله أي القليلة لا الشفاعة الغير المغفولة كثر  
في وقوع قوله لا يقال <sup>من</sup> تركب الكبائر ويعني أن تركب الكبائر كراهة التحريم ليس حرم الشفاعة كما نفي التدعيم  
في تقرير الغفران وفي بعض الأحكام فاستحقاق أهل الكبار <sup>من</sup> الشفاعة بطريق الإلزام لكونه فروع تركب الكبائر  
فهذا لا ينافي المداورة أي كالم لو استحق تركب الكبائر حرم الشفاعة يلزم استحقاق تركب الكبيرة لأن جزء الأول  
وهو تركب الكبائر لا يكون جزءاً إلا على وهو تركب الكبيرة فالجزء الآخر عظيم مثل التعدد بين الأجزاء ولو سلم ذلك  
فدل للرد بالشفاعة في قوله ليس حرم الشفاعة المصدد المبني للفاعل أعني كونه شفعياً والمعنى أن تركب الكبائر  
يسمى حرم أن كونه شفعياً لا يفرق <sup>من</sup> أن يكون مشقوعاً ولو سلم ذلك فالمراد حرم أن كونه مشقوعاً <sup>من</sup> الرفع المذكور  
أو في بعض مواضع المحشر مثل السؤال <sup>من</sup> الحجاب فيجوز أن يكون لرفع العذاب في بعض آخر مثل الصراط على الاستحقاق  
الحرم أن يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي الصغائر لكن قوله من ترك ستم لم ينل شفاعة  
بدل على وقوع حرم الشفاعة في حرم تركه إلا يقال أنه وعيد يجوز المخلف فيه قوله إلا أن توهم بقرينة ذكر  
الذين ينالون الصغائر والكبار فيتم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا ماقيل <sup>من</sup> أن يكون برهاناً <sup>من</sup> أن ثبت  
الذين ينالون الصغائر والكبار وإذا اخبرنا الصغائر بقرينة قوله لا يترك فأن ذنبه صغير قطعاً فلا يكون برهاناً وإن كان  
الزعم المعتبر لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتلج إلى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع إلى أن  
فصل الوضع شاملاً ما كور ذنبه عاصداً لا يفيده تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى أنها ليست  
للمرء المبرجة إلى أي نيل الآية بمقتضى الأسلوب على تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لهم <sup>من</sup> ذلك  
كان عدم الشفاعة التي لرفع الذنب لا يقتضي بغير الحال <sup>من</sup> تحقيقه <sup>من</sup> أن الآية سبقت لنفي الشفاعة التي

بقبح حاله وتحقيق باسم قوله لكن لا تدل على انها لا يعنى هذه الالية بمقتضى الاستدلال بما تدل على عيوب  
 اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل تدل على حجب نفع النفع هو الكفر فاذا انتفى ثبت النفع  
 بها مطلقا وهذا الجدل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى فيجب ان يكون الاول فلا حجب  
 جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الجهة وترتب عليه يدل على الحصر فيكون ان يكون في اهل الكبائر امر اخر واما  
 في الثاني فلا يلزم انه لا يدل عليه ولا تحقيقا لانه لا يدل عليه لالة التزامية صنية على حسب  
 الحصر قوله ظ الية يتناول اصل الشفاعة يعنى اهل هذه الالية ليست المعذرة من كل وجه بل بانهم موجه على  
 ظاهر نفي الشفاعة مطلقا مع انهم قالوا بشفاعة الزائدة التوفيق صرح بما عطف وحلوه على الشفاعة لغير اهل  
 شفعوا لانها الالية محتملة انه محتمل اى ثم الالية لا تدل على الشفاعة ايضا على الحمل لا لانه محتمل ان يكون  
 الصفي في قوله هنا النفس الثانية العاصية فيكون قوله تعا ولا تبديل منها شفاعة انها انما هي النفس العاصية  
 شفاعة الشفاعة لم تقبل منها فاعلم الشفاعة تقبل في حقها بوجه اخر بان يحجب الشفيع بشما عطف وما قيل ان هذا الوجه  
 خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس شىء لا الوجه مانع كفيده ارجح العقل وهو ظ قوله نيشير الى منه الدلالة  
 على عموم الاشياء من سبيل النجاة او كون الخلاص بسبيل العموم لا العموم السلب الكلي في المقاصد قوله واعرض عليه  
 بار النفس يعنى انه لا معنى لشم الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعا لا تحجب في نفسها ذكره في سياق النفي عامة  
 والصفي في قوله منها لجم اليها فيعم الصفي ايضا العموم مرجعه فيدل على العموم في الاشياء قوله وبما يحجب  
 اى يعنى انما يلزم من عموم المرجع الذي هو ان ذكره عموم الصفي كما ان الصفي راجع اليها من حيث عمومها كذا  
 ضرورة في مجموع الصفي اليها كذلك فان المنكرة المنفية خاصة بحجب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم لذلك  
 في ان ثبات وعمومها بعد النفي عارض على ضرورة ان انما الفرد المبهم لا يكون الا بتفاد يتبع الاخر فيجوز ان يكون  
 الصفي لجم الى المنكرة بحج معناها الوضع فلا يلزم العموم الا بانه اذا قيل لا يحمل في الذر وانما هو على السطح ليس  
 منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح من ان الصفي راجع اليها راجع في ذكره وفقد في صديق النفع لبراعه في  
 ان يكون في المنكرة المنفية بحج معناها الوضع من لا مستند كما توهم الفاصل الجلي لانه لا بد ان يستعمل ما لم يعبر  
 المنكرة هذا في المعينين بل هي مستقلة في كلا الموضوعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم في السطح  
 امر خارج وهو النفي كما نص على المتعارف في التليم وقصره ببيان المحققين في شأنه محققين في الجواب الفاصل  
 في المنكرة المنفية خاصة بحجب الوضع على انه لا يكتب طول الفقه فان المنكرة المنفية عامة بحج وضعه فالصفي

في التوضيح ان المعاد فقط وضع كغيره من مستقر في جميع ما يصلح له ثم عند النكرة الغنية من المعاد لمحة اكل الراس  
 وليس يعني ان مراد المحشى انها خاصة بمحبس الرضخ الشخص وهو لا ينافي كونها عاماً بمحبس الرضخ النوعي المجازي وهو  
 ان لا يلبسها بسطة قريبة وهي الوقوع في سياق النفي الرضخ في تعريف العام اعم من الضمير والنوع فيشتمل النكرة  
 الغنية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه لانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل انه اي نعم لقليل  
 في دفع منه الذكاة ايضا على عموم الاستحسان ان الضمير ليعبر الى النكرة في وقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه  
 فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعته فيعبر عن ذلك الضمير كما يعبر عن النكرة لم يعبر بها  
 ولعل هذا هو مراد المعترض ان عبارة لا تساءل قليل بعد البعد في الجمع ان الضمير الراجع الى النكرة لا يحجب  
 ان يكون نكرة فانه اختلاف بين النكارة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله  
 عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة يعني عدم معنى العيوب بالنسبة الى الصغيرة غير المحبب من الكبيرة هم لانه اذا لم يحجب الذكاة  
 كان صفة العباد على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للفقيرة المستحقة فيستحق العيوب بالنسبة اليه عدم معنى العيوب  
 بالنسبة الى الصغيرة المحبب من الكبيرة غير مفيد في بيان ما قاله المعترض في بيان الشارح غير تام وما قاله العاضل لم يحش  
 من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا يستحق بالصفاء او مطلقا عنهم على ما قال في شرح المواظفة  
 ان يفيد المحبب من الكبيرة مستدل به هو طوقه فتام لعل وجه التام ان غير المحبب يستحق الخلود في النار عنهم  
 فلا يقيق للفقرة والعيوب بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيه ان العذاب  
 عنهم مضيق خالصا لا يشترط بها تخفيفه ولذا جعلوا حواء الكا في بعضه جزاء تركها الكبيرة قوله فيمنع ظ  
 المجاز وفيه اجزاء اذ ان كل جزء من اجزاء تخفيف العقوبة عليه السلام ويدخل الجنة من كان في قلبه شئ من الكفر  
 وايضا تخفيف العذاب اختلاف مذهبهم على امر قوله وصفي هذا الاستدلال على العمل لانه على تقدير تناول  
 العمل اذ ان يباين يكون معنى الآية الذي يباينهم وجملا الصالحات من ايمان ادا مروقات الهيئات كانت لهم  
 جنات الفرد ونفس لا يدخل من تركب الكبيرة في حكم الآية لانه غير ان الهيئات بخلافها اذا لم يتناولها فاف  
 بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كما يفيد دخول تركب الكبيرة العالم بالصالحات تحت الحكم فبم الاستدلال  
 قوله ثم لا يدل على عدم خلود من لا يعمل لا يعين الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام  
 لانه آية لا على عدم خلود من تركب الكبائر بل على عدم غير الايمان القريب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات  
 ثم لا يدل من جهة غير ان على خلود جميع أهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اذ لا يرد انه

يجوز ان عذاب الكافر شديد بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا محمدين في النار فلا يزيد العذاب على  
 الحياة قوله وهذا الدليل الرامي الى ان من علم هذه المعجزة ان الله انزل بالبحر والقيم العقليين والافضل لاهل السنة  
 تضرع تعالى باوصاف الظلم كانه الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا هو الحق تعالى لا يملك ملكه وعلى  
 وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون اجزى للمصنع وان خفي  
 وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزامياً فلا حاجة الى ذكره الا بمراد السابغ الى قوله على الاطلاق  
 مرغبة لتقيد بالشدة والضعف لا هم لا يتعدون بالتفاوت في العذاب والله لم يكن مضرة حال الصلة قولهم  
 المخلص اه اي لو ادخله عن شئ انب النعم لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر  
 فيجب ان يكون مناهج الخسرة مضارها خالصتين عن الغير قولهم منعنا اه اي يمكن من قبل الخلوصل ايضا  
 لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لاننا نراهم في النار واهل الكبار في النار وخلودهم ومنه المخلص لا يستلزم  
 الدوام لا يقال منهم الدوام فترفع على من المخلص لان اذ كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة فافعل ذلك كما  
 ان الخلق لله نعم والمعاقد العلم بذلك انقطاعه فلا يحصل له فرع كذا في شره المواقف قوله لكن خلوه في الاستدلال  
 للفرق وهم انه اذا كان الخلود بمنزلة المكث الطويل فيجوز ان يكون خلوه الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون وام الكفار  
 في النار قطعياً ووجه الدفع قوله لاحتمال ان يكون اسم الفاعل ضعيف العمل فيجوز ان يكون الفاعل في القوة بخلاف الفعل  
 لكن الاحتمال المرجح لا يمتنع استشهاده واما ما قيل من ان اليمان في قوله نعم انتم اليك واتبعك الذين  
 وفي اليمان الشرعي والفرق في اليمان اللغوي في دفعه ان اليمان الشرعي بعينه لا يماي اللغوي قال في شرح  
 المقاصد اليمان افعال من العلم بصيرورة او التعبدية بالامر بحسب الاجل كان لمصدق صار ذمه من  
 ان يكون كذلك واما وجعل الغير اسماً من المتكاتب والمخالفة وبعدي بالباء والادھر له اعتبار معنى الودعان و  
 والا غير انفعوله نعم امن الرسول بما انزل اليه من ربه والاعتبار معنى الادخال كقوله تعالى وما انت بمؤمن  
 انتي كلامه فاعلم ان اليمان متبدل بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح معنى قوله يعدي باللام وسبقك بالباء المتعدي  
 باللام باعتبار معنى الادخال بما جاء به باعتبار معنى الاعتزاف فما قيل ان اليمان في جعل اليمان متعدياً بالياء لم يفسد  
 حيث قال يعلق الباء بالاعيان باعتبار الاعتزاف ليس بمعنى قوله انه يحصل فيه مسبوقة الصلة يعني لفظ النسبة  
 مصدر من الفعل والمعنى ليس بجهة الصلة من اللغوي لا يحصل في القلب كون الصدق ممتسباً الى الخبر  
 والخبر بعقل ثبوت صدقه في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للمثارة والجهالة دون التقديم

المقابلة للتكذيب والادكار المفسر بكونه يدان انما يجعله من المصدق الذي للفاعل بمعنى نسبت كرون  
 بجري اي كانه مستلزم الادغان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق  
 والصبر في الايمان هو التصديق للغوى اختلفوا في انها هل هي معرفة في العلوم في التصديق المنطقي  
 انما هو انهاد اخلة في المنطق ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة لجزئية تصور ان التصديق  
 المنطقي بعينه التصديق للغوى لذا قرر ثبوتهم في الكتب الفارسية بكونه يدان في العربية ملحقا بالتكذيب  
 وبذلك اورد السيد الشريف قدس سره في حاشية شرحه التحصيل المنطقي انما يدان في معنى والعرف واللغة وعلم  
 هذا قال الشارح في التحذير العلم ان كان ادعانا للنسبة فتصديق ولا قصور وعند بعض الداعين وهو  
 الشرعية ان تلك المعرفة داخله في التصديق المنطقي فالصورة الحاصلة من النسبة التامة لجزئية تصديق  
 قطعا ان كان ما حصل بالتصديق احتيا وبما يستلزم الادغان القبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن  
 كذلك لم يقع نصرا على شيء فلم انه جلد او فرس فهو معرفة يقينية وليس تصديق لغوي والتصديق للغوى  
 عنده اخصر المنطق هذا جعل الكلام وبفضيله في شرحه المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان لم يقينا  
 انهم لم يلبوا الادغان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله نعم الذين يتبينهم  
 يعرفون كما يعرفون ابناءهم فقال محمد وابها واستيقنتها انهم ظلموا ادعوا قوله هكذا محقق بعض المتأخرين  
 يعني كورانيين الخ الى غير الادغان حاصلا للسوفسطائية كما محقق بعض المتأخرين وهو الشارح فهو منيع  
 حصول اليقين بد ولا ادعان غيبه عدم حصول الادغان القلبي للسوفسطائية وانما يكون عندنا قوله صرح  
 بذلك ثبوتهم ابرهينا قال الشارح في رسالته في تحقيق الراجح ان سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا  
 التصديق التكديفي قال في كتابه المسمى بدلائلنا من علاء دالستين بكونه يستلزم كرون وديانفر  
 وانما ياتي تصورهما اندود وكره يدان وانما ياتي تصديقهم انما يدان قوله ان قلت يلزمه اي اذا كان التصديق  
 عندنا من سمينا هو الغوى لغيره بكونه يدان في ادعاه احد الاخرين اما ان ادعاه في نفس نفسه في حقها  
 الكفا في المصور واما عدم اخصار يقينية العلم الى المنطق والتصديق لخرجه يقين الشوطي عنها وكلاهما  
 بطر بالضرورة قوله قلنا ان لا ينع حصول اليقين اي يعني ان البعض غايتم اذا كانت قاعدة متحققة وهو ما لا نعلم  
 حصول اليقين بد ولا ادعاه في نفس الشوطي ونحوه يقينا بد من الادغان فانه يدعي وجود العالم الا انه ينكره  
 باللسان عندنا استكبارا قوله في معنى ما نحن وهو ان المعنى المدعى حاصلا ان كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه يدان

معنى التصديق المنطقي والحال المعنى المعبر عنه بكونه من المنطقي عام شامل للظن الجمل بصوابا لا اتفاق  
 كان المحيطين يعنون العلم بالمعنى اعم اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التفوق والتصديق يقتضيها حاصل  
 توصل بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجمع اجزائه التي منها القياس الجمل الى الحدائق من المشهورات  
 والسهلات ومنها القياس الخطا من المقتولات والمنظومات منها انقياس الشئ الى القياس المتألف من  
 الحدائق الجمل بكون التصديق المنطقي عالم يشبه الغتيل لم اهدك الخراء وذلك قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد  
 قال انما المقصد ان الايمان تصديق عالم بالخصومة بالمعنى المعقود وهو ما يعبر عنه بكرويدون وادانسن في تأييد  
 التوقف والذود قوله ولذا يكفي في ايمان اى كاهل المعنى الذي يعبر عنه بكرويدون امر قطعي يكفي في  
 في ايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النفيض اصلا ولا يحتمل الجزم في اعتبار كونه قاطعا  
 الغاصل المعنى الحق انه امر متين اول المنطق القطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان  
 الايمان تصديق قاطع من قبل اعتبر فيه بشرط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينا فلا يذكر  
 الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلا نية في مقرر المقاصد على انتقاله صريح في ان المعنى المعبر  
 عنه بكرويدون صنف للتزديد والتوقف لهما تانيا فلا نية كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه بشرط  
 منها كونه امرا قطعيا محال فلا ذكره الشارح في التكميل في باب الحكم بمران الحلال بالايمان معناه التفريق بين الايمان  
 في المومنين والتصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدون وراست كودنتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله  
 المنطق احد من علم على ما صرح به في تيسير حيث خصص الاختصاص في المومنين جعل التصديق الاعتباري الايمان  
 التصديق المنطقي تاما فانه من خواص الاقدام واما ذكره الغاصل المحض من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين  
 محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يحظر معه احتمال النفيض حكم اليقين في اونه اما انما  
 حقيقيا في ايمان الكثر العوم من هذا القبيل فمنع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم  
 قولهم العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يحظر معه احتمال النفيض في كلام  
 قوله شارح المواقف انما ذكره هنا محال فلا ذكره في شرح المقاصد فان قوله في ايمان في اسم كافر  
 ويجعل كافر الشير من هذه الكفر في مثل هذه الصورة في الصورة التي يكون البصير من مشهورنا في  
 من امارات التشكيب الطوق حتى اجروا احكام الدنيا اذ فيها مبدء وبين الله نعم وذكر في شرح المقاصد  
 ذلك التصديق غير مقيد وانما غيره لعدم يوافقه ما ورد في الشارح في مسألة في محقق الايمان في كونه النقص



المشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل المادة التكنيدية لا يعتد بشئ هذا التصديق ويجعل منزلة بعد  
انتهى ويمكن ان يقال ان المراء بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلا والحقيق ويقوله بجعله كافر ان جعله كافر اذ  
وبل الله تعالى ويؤيد بها في بشر المراء من البصير المضم بالاختيار يدل الظاهر على انه ليس بمجدد ونحو  
حكم بانها فلذلك يمكن ان يعلم انما تجس لوعلم انه لم يسجد له على سبيل التقسيم واعتقاد الوهية بل يسجد له وقلبه  
مطمئن بالادمان على كبره في الله تعالى ان اجري عليهم الكافر في الظن قوله فثبت الكلام في الايمان  
الحقيقي الحكم يعني ان افعال المومنين حكمها علم من الدين ضرورة لان النبي عند السلام كان يحمل ايمان  
احدا بوجه ايمان اللادوح وقبل هذا مناف لما ذكره المشارع فيما بعد من الشارح جعل الحق الذي لم يطر عليه  
ما ايضا دله في حكم الباقي فانه يقرر بان الكلام فيها هو علم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانتهى خبرنا بالغير  
من كلامه المشارع الشارح جعل الحق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم الحق في الكلام المذكور  
صرح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو علم من البنا بالحقيقة والحكمي قوله  
هذا مناف لما عليه التكلم من ان النور لا ينفك لا صاعدا على المتكلمين وهو ان يكون صدق ذلك الاشياء ابتداء  
كانه منان لبقاء الاحكام الحاصلة الى القبط على تقدير التسليم في اتحاد محله علم على اذهاب اليه الاستناد  
عليه قوله عليه السلام تمام عين والدينام قلبه فاعلم قوله والذهول في حالة النور والغفلة يعني الدهور  
في حالة النور والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فذلك الحال الى حال النور والغفلة انما هو حال الدهور  
بعد ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل احوال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي  
ان يكون بنفسه حاصلا قوله واما حال الحصول فليس كذلك اذ هو ما يؤهم من ظن قول الشارح الدهور انما هو حصول  
من انه يدل بظهوره على ان الدهور عن حصول التصديق في غير حالة النور والغفلة مع انه ليس كذلك انما النسق  
تلك الحالة الدهور عن النفس المصلح وحاصل المراء من احوال النور والغفلة حال الدهور النية واما حال  
عدم النور والغفلة وهو حال الحصول وليس الدهور كما قاله الجاهل قديم هل منها أي اذ كان التصديق حاصلا لم يظلم  
يلتزم اليقين في احوال عدمه قد لا يذهل عنها بان يلتزم انفس ذلك التصديق قصد قال الفاضل الحاشي كرا بظان عدم  
الاتقان الى ما حصل في القلب كجود بوجه بلغة ولا عرف انتهى كلامه وفيبحث لانه قد نص المشارع في التوجيه الى الدهور  
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظة خطئها اي وقت شاء وهذا صريح في ان علم  
الاعتقاد الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك لا يوجب احوال الشارح جعل الحق الذي

لم يطر عليه ايضا دية في حكم البناء في كفى الاقرار مرة في العرش هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء من غيره ايمان الكل  
 لا يتحقق بدون الجزاء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العرش كافيا فمعنى لاحتماله السقوط قلت معنى احتماله السقوط  
 انه يجوز صدور المنافي له عند الاحتفاظ بخلاف التصديق فانه لا يحتج به اصلا قوله على الاما امرى امام محلة قريظة  
 وبلية ليحرم عليه الاحكام من غير الجزاء وحرمة دمه والصلوة عليه المذنب في مقابر المسلمين المطالبة بالشرع  
 الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركاءه ذكر في شرح المقاصد فمحل هذا المذهب من مقتضى بقلبه ولم يتحقق له  
 الاقرار باللسان فمرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق حوز الجنة ولا النجاة من الخلود في النار فلو  
 ما اذا جعل اسم التصديق فقط فالأقرار لا يجوز الاحكام عليه فيقتضى المذهب الأخير موافق لما في الحديث  
 يخرج من النار من كان في قلبه متغال ذم من الايمان قوله لا لا تعال على الرجل يعني ان ههنا مطلبين الاول  
 ان الاقرار ليس جزء من الايمان الثاني انه التصديق لا غير اما الاول فذلكالة النصوص على ان محل الايمان  
 هو القلب لا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخل فيه وما الثاني وهو انه التصديق كسائر ما في القلب  
 من المعرفة والعقيدة والمعتقدات وغيرها من الكيانات النفسانية فوجوه الاول اتفاق الفريقين  
 على انه ليس من التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عيّن في  
 الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا  
 باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطأ بالوارق في الكتاب والسنة بالادمان خطأ باجمالهم  
 الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامثال به من غير استفسار وبيان مع من متشابه من غير استفسار  
 ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج الى بيان ما يجب للايمان به فبين وفصل بعض المتفهمين بهيت قال النبى  
 عليه السلام لم يسأل الله عن الايمان ان تؤمن بالله ولا تكلمه وكتبه الحديث فذكر كلفه من تعويله على ظهور  
 معناه عندهم الثالث البطلان فلا يحصل فلا يصار الى بلاد دليل وههنا دليل ولا صواب فيكون باقيا  
 على معناه الصحيح الذي هو التصديق قوله ان قلت يجب ان يراد به معنى الالة النصوص على ان محل الايمان  
 الشرعي القلب ثم كبر ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه النعوى فيكون المفهوم منها ان محل  
 الايمان النعوى القلب لا محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله  
 كتمناه في الايمان يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف  
 الايمان بمعنى النعوى فانه متعلق مطلق بالنسبة الجزئية فبالنظر الى خصوصية النعوى منقول وان لم يكن بالنسبة

نفس المعنى مستقرز يدل على ذلك الذي هو بين متعلقه دون معناه فقال ان توهم بالله وعلا ثمة الحديث  
 فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون محال ان المعنى المنقول عنه محال  
 عند الناقل وفي كلامه المتعارف وهو التصديق بما جاء به البقي يكون حقيقة عرفية والاصل في  
 إطلاقه هو الحقيقة فيكون المراد بالايما الواقف في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الأصل قوله  
 يريد محبة الله تعالى لا يعني ان لا سندها عند الحديث غير تام لان يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل  
 جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل سقطت قلبه على انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلب يلزم  
 انتفاء الايمان فيجوز فذلك ولا يكون وصحوا قيل يدفعه قوله والنصوص معاصرة لذات معناه ان النصوص  
 معاصرة لكون الايمان مجرد التصديق القلب لكونه لا قرينة على اجراء أحكامه فالنصوص الثلاثة الاولى  
 وهذا الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه لا يتم الا بمعنى الاستدلال الكرامة بما اهل اللغة لا يعرفونه الا قولا  
 للساني فيكون معناه حقيقة قولهم لا قرينة اخرى انما يتم اذا ضم الايمان غير منقول في الشرع عن معناه  
 اللغوي الى التصديق للساني ويرد عليه على هذه المقدمة ان عليم النقل لم لان النصوص المعاصرة دالة  
 على انه امر قلبي فيكون منقول الى التصديق القلب وان حيزا بل هو قول السان فان قيل نعم الايمان هو التصديق  
 لا بد ان يكون اذ قلتم ان آية ما هو التصديق ونعمتم الشرع عن المعنى اللغوي وحسب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة  
 عن التصديق بالساني لان اهل اللغة لا يعرفونه الا ذلك فلا يريد ما ذكره المحقق قوله ويرد عليه  
 المعبر عنه يعني انه ليس المعبر عنه الكرامة في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء  
 كان مفعلا او مفعولاً متصلا بالتصديق الذي هو مصدر للشيء في العرف واللفظ بل المعبر عنه هم في الايمان  
 هو اللفظ يدل على التصديق القلب من غير تحصيل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في العلم الشرعي  
 واللغوي للفظ الايمان لا يشك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالة على التصديق القلب مصدر  
 للشيء في العرف واللفظ بلا دية وان لم يحصل له التصديق القلب فيلزم ما قيل اي اذا قلنا ان معناه  
 اللفظي انما هو معتبر عند الكرامة انما معتبر في الوضع الشرعي اللغوي بطلان قيل على الكرامة انه اذا اعتبر في ذلك  
 انه في الدلالة لانه على التصديق القلب ولا معنى كاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ  
 الفهم من غير الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا يخفى  
 كاعتبار مع الكرامة يعرفونها ويحيطون بالمفهوم المصنف مضافا فلما قلنا بطلان قيل لا دخل ولا حاجة في ذلك

فإن الواضع لما عين اللفظ الدال على التصديق العيني مطلقاً يجب أن يكون اللفظ بذاته اللفظ  
هو من ألفه وشرعاً سواء تحقق مدلوله ذلك اللفظ منه أو لا ويمكن أن يقال لم عين اللفظ الدال مطلقاً مع  
أنه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لم اعتبارها في حق الاحكام <sup>سواء</sup> أو تقريرها  
من أنه لا معنى لاعتبار عدم المدلول عيني نعم أنه لا اعتبار لتلك الدلالة لو اعتدنا بها عدم المدلول في حق  
الاحكام عند الكرامية لأن مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فإذا لم يكن ذلك محققاً يكون اللفظ  
بذاته اللفظ الدال مع عدم المدلول عبثاً بالتلفظ باللفظ المحل والو موضوع لمعنى آخر فلا يجزى عن ذلك  
التي يجزى عن التلفظ بالدال لمحقق مدلوله قوله قالوا أنه لا يبيد لقوله نعم أو لا يحل الكرامية من اجزاء أحكام  
وأظهر ذلك أن يكون هو من ألفه وشرعاً لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ اليمان بأنه لا يجوز  
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلوله ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اجتناب ذلك لانه وأما قوله  
أضمر إذ عناه فلا ضرورة لاستطراده في التأييد المذكور قوله ليسي ان يطلق لفظ المومراي ليس المراد بقوله  
ليسي هو من ألفه أنه يطلق عليه لفظ المومراي لتحقيق مدلوله المعنوي كما يفهم من مذهب العبارة والاسم ان يكون  
مدلوله لغة هي والقرار بل المراد أنه يطلق عليه لفظ المومراي لقيام دليل اليمان الذي هو التصديق باللفظ  
كما يطلق الغضب على الغضب على سبيل الحقيقة لقيام الدلالة عليه من الآثار اللازمة للغضب والفرح قوله  
وفي المواقف الاقرانه قال في المواقف كإزاء فيه أي للتصديق اللساني يسمى إيماناً لغة ولا نزاع في أنه  
يؤثر عليه أحكام الإيمان وإنما النزاع فيما بينه وبين الله نعم ويضم معونة كلامه السابق على هذا اعني  
قوله فالتصديق ما معنى هذا اللفظ وهذا اللفظ لذلك لفظاً على معناها أنه حقيقة في الاقرار قوله لا  
يقال العلم صحيحون اهـ هذا الاعتراض بعد ما صرح في الحاشية السابقة بأن المعبر عنهم اللفظ الدال  
تحقق مدلوله ولا غير وأرد كما لا يخفى العلم اهـ لا يقال إلا بالخط ذلك قوله هذا مذهب الرافضيين فنعداً القائلين  
يشترط العلم والمعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار إيماناً وعند الفقهاء يشترط معه التصديق المكتسب  
بالاعتبار قوله به اخبر على الكرامية به يجوز ما ذكره الكرامية من أن اليمان هو التصديق اللساني فما لفظنا  
عليه الجواب وهو الحكم بانها من صدق بغيره ولم يتغير له إلا في المانع قوله لا على المصداق أي ليس جرحاً على  
ومنايعه على أنهم من جرح على المصنف حيث جعل الاقرار جزءاً من الإيمان فإنه مخالف لما رجحنا من العقل  
على إيمان المصدق الذي لم يتغير له الاقرار وإنما قلنا أنه ليس جرحاً عليه لم يجعل الاقرار ركناً لازماً

لا يخرج السقوط اصطلاحاً يكون مخالفاً للامجاع على قول المتأخر أيضاً صريح في نه راجح على الكرامة قوله كما  
 في قوله تعالى أنزل الملكة <sup>التي هي الروح على الملكة</sup> مع أنه داخل فيهم يعطيه شأنه كأنه ليس اخلاق  
 جسد الملكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام وما اذا كان المراد خلقاً اخر فممن  
 خلق الملكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً فليس مخرج فيه قوله كأن  
 الشرط في تعميل لزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطاً باليمان الذي هو عبارة عن  
 مجموع المعتقدات والعمل بالمراد ان يكون مشروطاً بنفسه كان جزء الشرط أيضاً في قوله لا يقوم في غير عصر النبي  
 باختصاص الوحي وتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثر بحسب كثرة  
 متعلقاته او امور متعددة موجبة وجود الايمان بها فان المؤمن بالايان لا جبال اذا علم فرضية الصدقة  
 عليه التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها أيضاً وهكذا المتعلقات كايان التخصيص استمرار  
 بغير ان العلم بها في تلك المعتقدات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضاً فيزيد الايمان بحملها والايان الجمالي فانه يفتقر  
 واحد متعلقه امر واحد هو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكثر بحسب فاتها لها بعد اختتام الوحي امر  
 محدود ولا زيادة ولا نقصان في ذاتها قوله فليتأمل وجه التامل التكميل من الالاعتبار انقال الجمالي  
 الى التخصيص وهو لا يزيد الزيادة وانما يفيد كمال الجمالي لا يرى ان كل شيء اجمالاً ثم فصل في ذلك الاجمال الى كمال  
 انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بل ذاتها كما في عصر  
 النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصدق بالمتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان  
 حاصله اى قد يتوهم ان حاصل ما قبل البيئات وما للدوام على الايمان بزيادة عليه هو ان الدوام على  
 العبادة عباداً آخر كماله على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء وانما  
 النزاع في ان نفس الايمان هل يزيد امره او يكون المراد عبادة غير كونه ايماناً فالتكامل امر على التخصيص غير نفس المعتقدات  
 وهو قوله وقد يقع بان اى قد يذهب النظر لئلا يكون بان المراد بزيادة الايمان انه ينشأ عنه اعادة  
 المتجدة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينشأ في الزيادة هذه المعنى اعني الزيادة  
 بحسب العباد بحد عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه لا يوجب  
 كماله في زيادة ذاته وحقيقته هو حفظ قوله كما يذهب الخواص الى هذا صريح في الالتمال مطلقاً اخر  
 من الايمان على الخواص والعلاوة على الجبار والاعمال المفروضة جزء من هذا الجبار وهو موافق لما في

المتأصل حديث قال وأما على الرابع وهو أن يكون الإيجاب اسمًا للفعل والحواس على ما يقال أنه إقرار  
 بالسوء والتعذر للمجتهدين وعلى ما ذكرنا من أن المجتهدين ترك العمل بأوامر الإجماع بطلان في المعنى المذكور  
 الحواجز أو غير ذلك من هذه وهو منزلة بين المنزلتين والمعنى ذهب المجتهدين إلا أنهم احتلفوا في أصله على ما  
 هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند أبي الهيثم وعبد الجبار وبعض الحوارج فعل الطاعات واجبة كما  
 أو من دونه انتهى كلامه لكنه لما في شرح المواقف حصة قال وقال قوم أنه على الحواجز فذهب الحواجز و  
 العلل وذهب الجبار إلى أنه الطاعة بأسرها وذهب الجبار وابنه وأكثر البصريين إلى أنه الطاعات المفروضة  
 فإنه يدل على أن الإيمان عندهم هو الإعمال فقط والله أعلم بحقيقة الحال قول المجتهدين الجبارين ما أبو علي  
 أبو هاشم من أن النكاح كغيره كالزنا وعرض الله عنها قوله فأقبلت انتقاء إلا يعني الله إذا كان الإعمال  
 محقيقة الإيمان فيكون قوله الرأفة امرأته محل بحث لا انتقاء المحرم ليستلزم انتقاء الكل فلا منية على  
 كل جزء لما هيته فيكون زيادة ولا تحق لها بدونه ليكون نقضًا لقوله قلت النوافل مما يعينها حاصل الجواب أن الأعمال  
 ليس بسجل الشارح من غير أن الإيمان حتى يبقى بانتقاء بل هو نعم جزئ منه أن يحدث فالمراد بوجوب الإعمال  
 هو التصديق والادقرار وإذا وجدت كانت دأخله في الإيمان فيزيد الإيمان على ما كان قبله  
 قوله أنه طاعة لا يخرج عنها أي أنطاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتى بها المكلف من النوافل والعروض وهذا  
 العلل وعبد الجبار قوله أو وجب ذلك أي واجبت من جميع الواجبات من الإفعال والتروك وهذا هو  
 الجوابين قوله فإن التكليف بالشئ أي فإن تكليف الشئ بنفسه يقتضيه أن يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق  
 به القدر الحافض كالغرض بالمعنى المصدر المحل في التكليف بالشئ بحسب التخصيص فإنه يقتضيه أن يكون محصيله مما  
 بالعلمة وذلك لا يكون إلا بسبب القضية اليمعقدة له سواء كان نفسه مقولة أو لا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته غير  
 مقدر باعتبار تحصيل مقدره كالنسخ والتبر والقيام قال الشافعي في مسائله في خصوص الإيمان أنه لا يعلم إلا بالبرهان  
 المأمور به اختيارياً ومقدراً أن يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما أسس البعض من هذه بل إن التكليف  
 محصيله ويتعلق به قبل منته سواء كان هو نفسه من الإضمار والقيام كالقيام والعقد أو الكيفية كالعلم  
 والنظر أو النفع كالنسخ والتبر وغير ذلك إذا انظر لكثير من الواجبات وجدته بهذا المثابة في  
 اسم الهيئة خصوصاً التروك والقيام والقعود والافعال والوقوف من اجزاءها ولا يمكن العبد من كسبها وأخرها  
 لا يكون الواجب المقدر للمثابة عليه الشرع أو نفس ذلك المحل إذا نهضت فاس الطاعات وأساسها الصلوات في الإيمان بالله

هذا القيل فانه مقسرا بالتصديق المعد عنه بالفارسية بكونه يدان وبالاداشق ولا استحقاق الاستحقاق  
 المقابل للتكذيب ولا خفاء بهذا المعنى من مقولة الكيف دور الفعل ومعنى رواكايان من افعال العتية اذ  
 يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والتضي عن ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالادمان الخ واما الجواب  
 عن الإشكال الذي ورد في الشارح من ان لما صوره لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما  
 ذكره الامري من ان التكليف بالادمان تكليف بالنظر الموجب له كانه مستلزم له بحيث يمنع تخلفه عنه فالخطاب  
 اشرف واختلف في الظاهر بالسبب انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب في القدرة بالمسبب لا بتعلق الوجود بحقيقة  
 وهذا لكن بمراتب القتل الذي هو اذهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدور له الذي هو ضرورة السبب  
 قطعاً فهو عدل عن ظن قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجمالاً وقوله نعم انما بالله قوله والحق ان النظر في  
 تأويله بحسب الشارح بما ذكره الامام الرازي في المحرر العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات  
 كالادمان بمقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعقد بغير ذلك العلم عند القدر من الظاهر  
 لان موجه النظر اذا غفل عن النظر يمكنه ان يعقد ما ينافي ذلك النظر فيكون النظر مقدور للبشر لا بغير التكليف  
 بسبب ان القصور فانه لا يمكن ان يعقد بغيره اذ لو لم يكن فيه تصور طرفه فاذا اوجب تصورهما حكمهما الجايب  
 لم يمكنه بعد تصورهما ان يعقد السلبين قوله في اي حين اذ كان يلزم بكونه مقدوراً ان مقتضى وجوبه محسوس يكون  
 حاصل كلام بعض المتأخرين في حقه قوله ان التكليف اختيارية الصلح والخبر والمخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل  
 مباشرة لاسباب المعرفة اليقينية نعم من ان يكون خاضعاً بالاختيار او لا بالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية  
 لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة اذ لا واسطة بين التصديق والتصديق فاذا لم يكن له صلة  
 التصديق تكون اذ لا واسطة بين التصديق والتصديق قوله قلت للتصديق انما يعبروا بالاختيارية فيكون التصديق اختيارياً  
 بل هو المعبر عن الادمان وهو عند نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور الشامل المعرفة اليقينية الغير الاختيارية  
 فلهذا قيل قوله وليس بحثاً عند الشارح في الاختيارية عند ان التصديق اليقيني واللغوي والمنطقي واحد وهو العلم  
 الذي يعرفه بالفارسية بكونه يدان لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول البقية بدلت الاذعان الذي هو  
 اختيارياً وم العلم ان كان ادعاء النسبة والتصديق في تصور وهذا يحمل كلامه تفصيله في شرح المقاصد قوله  
 يستلزم الاتحاد والطاهر هو انما يجب التصديق عن كل مؤمن مسلم وكل مسلم مومن قوله فاما وجه التام  
 لا يسلم هو الخوض ولا نقياً مطلقاً سواء كان بالحجج او بالقليل في التصديق فانه لا ينفك عن التصديق

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطال الصام الغنى الى نفي الوجود اطلاقا سلام عبارة عن التسليم والاسلام والاعتقاد  
 والاعتقاد وترك القدر والادعاء والعناد والمنعدين على خاص هو القدر والاعتقاد والاعتقاد والاعتقاد  
 في القلب المسلم الجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الادعاء والوجود وكذا لا لا الاعتقاد باللسان وكذلك  
 الطاعة والاعتقاد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرينة طويلة يعقار كلفه غير ليس صفة بل هي كاستثناء واستثنى  
 منه احد المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجا لا يتجدد اربابا وانما  
 قلنا لم اعمنا قلنا ان التقدير لك لا يطالب بزم الكذب وليلا ثم كلمة من البيان اذ لو كان كلمة غير صفة وكان  
 التقدير فاجدا ببيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فاجدا ببيتا احد اهل  
 بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فلو كان المراد بالبيت نفسه يكون  
 التقدير فاجدا ببيتا من المؤمنين الا ببيتا من المسلمين مثلا لا يكون صلاح الكلمة فاما انما ببيتا فيدل على  
 الدين موجب للبيت والبيت ليس من جنس المسلمين فتعوله لكثرة البيوت والكلمة انما تعقل على كمال غير  
 على الاستثناء وجعل المستثنى من هذا هو قوله ايلا ثم تعقل لكون المراد بالبيت اهل البيت والجموع تعقل  
 لقوله وانما قلنا كذلك ان كان تكرار اسم التعليل متعرا يكون كل منهما وجه مستقلا فلا يراه لكثرة  
 البيت والكلمة اذ يدل على المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليل لا يدل على كون كلمة غير الاستثناء وكون  
 المستثنى من هذا هو قوله ايلا ثم تعقل لكون المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليل لا يدل على كون كلمة  
 مرصلة لمقارن مثل البيت اذ كانا من المسلمين في ذلك كما اذ هذا لا يخص والكفر فانه يجوز زيادة من ان بيتا  
 قوله تعالى فيضوا من ايمانهم لا يصح لهم هذا وقد قال الفاضل الجليل في الآية للتبعض وهو كانه  
 فلا يتصور فيها ان يصح اطلاق مدلولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في المبدأ  
 عشر من اركان اعم ان كان المراد من اركان معنية اكثر من عشرين فتنبيهية لان العشرين بعضها وان كان  
 المراد منها اجزى المراد من اركان معنية اطلاق المجرور على العشرين وعبرة وهرنا كذلك لانه يصح اطلاق  
 على اهل البيت وعبرة واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يجتمع فيه اهل البيت  
 ولا يرد عليه اعتراض الا ان يقال ان القدر قوله من المسلمين صلة لقوله فاجدا بغير رعاية لقوله  
 فاصل الآية فاجدا من المسلمين غير بيت قوله كان المسلم اعم ان خص لما عجم لان الحكم انما هو باخر المؤمنين  
 على ما يدل عليه قوله تعالى فاجدا من كان منها من المؤمنين فلا معنى لنفي وحدان تكويت وجد



والأخص من المسلمين لا يبدل على الحكم بأخراج المومنين فليبدل ان كانا من دين في الصدق ليكون الحكم  
بالأخراجه وعدم وجوب سبوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض عليه ان الاستثناء لا يعني هذه  
الاية بل تقدير عمله على الاستثناء ايضا لا يفيد كان لفظ الاتحاد وحده الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لحوار  
استثناء البعض من الحكم كما في قولنا اخبرنا العلماء لم اتوا الى بعض الخفاة فانه يصح مع الاتحاد اخص من العلماء  
قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على الجاهل بقوله تعالى من يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه فلما كان  
الدين غير الاسلام لم يرد ان يكون مقبولا مع الاجتماع منعقد على الإيمان بقبول من طالبه قوله ويرد  
عليه يعني ان ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والصوم والزكاة  
وعزيمته مقبولة لكونها مغايرة لمفهومة هو ظيل المراد للمغايرة بحسب المصدق والمعنى ومن يتبع من مال مصدق  
عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحمل ان يكون الاسلام مع الإيمان وبكبر الإيمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام  
لكنه لخص منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن يتبع غير العلم الشرعي فذلك لا تحكم به بطلب  
العلم بتبعية كان مرادك ان يتبع العلم الشرعي فهو ساء والكلام من العلم الشرعي وبالجملة  
غير الحكم لا يستلزم من احضن فانك اذا قلت غير العلم من جملة ما يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي نفي  
الرسالة فلهذا لم يرد على عبارة الشارح من ان قوله من امره او نواهيه بيان لما لا يفيلزم ان يكون الامور والنواهي  
من جملة الضلالت والفساد وحاصل للفظ العلم بالمراد بالاعتبار والرسالة في المعنى فيما ارسل من او امره  
او نواهيه او يقول الاخبار على معناه وانما جعل الامور والنواهي اخبارا لاستلزامها لان الامور الشرعية  
الاعتبارية وجوبه والنهي عن الشيء ينقض الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم القصد لاه اي القصد بالروحية  
يستلزم القصد بجميع حكماته اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد عليه بعض الكفار  
كانوا يصدقون بالله نعم مع انهم لا يصدقون بلسان الحكماء لان عدم قصد بغير عدم ثبوت كونها احكاما لله  
عندهم قوله فيها اتفاقا ظاهرا ان كان الاسلام مستلزما ليمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لا بالذم  
يفتقر للزوم فلم انهم لم يردوا الى اتحاد بحسب المفهوم بل الى اتحاد ونفي المغايرة بحسب المصدق قوله لا يوافق  
احكامه انا لا نعلم ان الية صحيحة في حق الاسلام بديننا لان ثبوت هو القول بالسلامة وهو  
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لانه لفظ الاستقطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا  
اسنا بان يقال قل لم توصوا ولكن قولوا اسما وجه الولاية في جواب الشارح صرح لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقة الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان اعتبار  
اللفظ يدل على المنع من قولنا ما وتبدل به باسما فلو كان البراد هو القول بالاسلام كان للمناسبات يقول  
امنا وايضا لا يصح إقامة امنا مقارنا لاسمنا اذ لا معنى لهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا اذ انزلوا اليه  
على دليل عليه تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسبات ان يقول قلم توعدوا ولكن قلتم امنا قوله معارضة  
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لا الاسلام هو الرفض والخصم كمان الاول اعني قوله فان قيل  
الاعراب امنا معارضة للمطاعني اتحاد اليمان الاسلام وتحريم المعارضة الاولى ان اولئك وانزل على النبي  
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الا بحيث نفى الايمان وان ثبت الاسلام وتحريم  
الثانية ان ليحكم وانزل على الاسلام هو لا نقيدا ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام ان النبي  
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارس هذا لكن يرد عليه المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمطاع انما  
الدليل على المقدمة المذكور فالظاهر ان هذا منتم لتلك المقدمة يعني كالم الاسلام هو اذ عاروا الانبياء لقوله  
عليه السلام اه قوله وقد يقال اذ اشترط اه او قد يقال في جواب الاحتراض الثاني انه اذ اشترط في الشهادة  
التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب هو الظاهر الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق كاعتناء  
تحقيق الشرط بدون الشرط فلا يرد سوال عن مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر  
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطل  
ما مر قوله وليس شئ اه اي يقال ليس شئ لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به  
المشايخ في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن على تقدير اشتراط المواطاة انما يستلزم  
الاسلام واليمان واما استلزام الايمان له فلا ان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان الفاعل الغافل  
هو في حق الاسلام بدو الانبياء وما تحقق الايمان بدو ونظيره لم يذهب اليه احد فلاحاجة الى بيان قوله على  
فيه فقولنا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه غفوان عن كل عيب في الكلام السابق <sup>الذي</sup> هو التوجيه اعني قوله  
وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام يراد والتصديق لا يستلزمه اقول للوجه الاول معنى الاستلزام  
حقيقة التصديق والتعبير هو عن الاسلام للغة فيه شائتم في كلامهم على ما مر في الشارح في بيان قوله اه هو  
كغير مقدمها عنه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا وعنه لا في الكلام السابق قوله من كاجماع اى اجماع الدلائل على  
الاجمعة واصحابها انما قلنا ذلك لما قال المشايخ فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو الحق

عن المشافه المروي عن ابن عباس ان ابي ابراهيم يدخله لاستثناء قوله انه الحق والمروي لا يعنى المراد الحق  
والايمان بالحق والكفر بالمهلك والسعادة للمعتد بها الى التي يترتب عليها اركان الشقاوة للمعتد بها انما  
بالخاتمة فان خرجت بالحيز فهو من سعيد الا انه لو كان وشق ليس المراد ان ايمان الحيا ليس بالاجابة كقصر  
الحيا ليس بكفر فان ايمان الحيا له كذا كقصر معتق في اجراء احكام الدينونة قوله فلا يرد ما قيل انه اذا قلنا  
ان المراد الحق للمهلك لا يعلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان صنعنا على ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر  
قوله اي صحيح جانباه يعنى ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقتضي بحيث لا يمكن تركه بل المراد من الحكمة صحيح  
جانبه وقوع الاحرسال يخرج عن حمل المسألة مع جواز التزاد في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي يعنى  
انه يفعل الله والية وان كان ترك الكبرياء في نفسه كعلمنا بان جبل احدم يتقلب هباً مع جوارحه وليس من الوجوه التي شرعها  
المعتزلة بحيث يكون تركها موجباً للفساد والعبث قوله كما استقامة احد الطرفين في فساد الاستقامة والامن  
يجوز ان يقع السلوك للطريق المتصديق بها ويخرج جانباً عن ان يكون مساوياً للطريق الغير المتصديق بها مع جواز تركه  
المستقيم واختيار الطريق المستقيم فالمتن ان اختيارها ما شاء قوله يد عليه سبباً يعنى مرجح الحكمة جانب الوقوع  
انما يتم اذ المذنب في جانب ترك الاحرسال حكمت خفية لا تظلم عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على التزاد قوله  
والحق ان عبارة ان يعنى ان عبارة المتعصب عن ان يقال بان مرادة ان ارسال الرسل اجب عليه تعالى والله  
حكمت اذ معناه الصريح ان ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يثبت سبب هذا اللغز ان كان  
سوق هذا اللغز بيقينه ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتمادها على اصول الدين والدين لا يثبت لا يعنى بها العقل على  
ما يدل عليه قول الشافعي فكان من فضل الله ورحمة رسله ان الله رحمة باعتمادها منهم امتوا على الحسنة  
وهو طوقه قيل لا بد من قيده بواقفه لا يعنى لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف العجزة وهو ان يكون موافقاً للدين  
است ما ينافي مع قول الخارق الذي لا يكون موافقاً له كقصر الحيا بانه معتزلة انفراد عن احد النبوة وقال مجرى  
يقول هذا هو الحق بل هو الذي بانه معتزلة انفراد بانه يعنى انه موافق للعقل لا يظهر على يد مد النبوة عند المدكرين  
مع انه ليس بحجة لانه لو رجع به صدق انفراد اعتقاد كذبه لا يمكن بنفس الخارق مجتهداً اذ قال مجرى ان اجب هذا  
الميت فاحياءه فترطق الميت بانه معتزلة انفراد بانه محجة لا محجة هو احياءه وهو غير ممكن بل العجزة والمحي  
لعل الموت بكم بحيث انما ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المحجة هو لفظ مطلق الكذب لا يقتضي اذ في صف  
هذا الكلام فيكون الكلام المعصوم بحدس الجاهل محجة وممكن ذلك فلا يكون محجة قوله واجبي ان نكر المحجة يعنى



في رسول الله صلى الله عليه وآله وحده وإدخاله في النبي من علي بن أبي طالب على الغائب <sup>هو ما يدل عليه قوله</sup>  
 ثم اسكن أنت ولا وجعل الجنة قوله مبنى الاستدلال الأول وهو قوله أما نبوة محمد عليه السلام في قوله وقد  
 يستدل بالباب الجائر على الظاهر المجرى على التعيين وهو كلام الله الذي أشار بقوله أحدهما أو على سبيل الجمل وهو  
 بخلافه الذي أشار إليه بقوله وثانيهما أن نقله <sup>أو</sup> ومبنى الاستدلال الثاني في قد يستدل أحدهما أو أنوار من قوله وفي  
 الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما أنه ادعى ذلك الأمر العظيم <sup>أو</sup> قوله وأمرى من عيسى عليه السلام  
 أو يعني ما يروى من عيسى عليه السلام يرمي الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم إلا الإسلام مع  
 قبول الجزية <sup>و</sup> واجب شرعي تأبيل على ضم شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتمة النبيين فيجب  
 ذلك الأمر أن النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية أي وقت نزول عيسى فإن الانتهاء يكون من شريعة  
 نبينا فلا نسف قوله على أنه أي على ما نقله الجواز أن يكون رضى الجزية من قبيل انتهاء الحكم كانهاء عنه فان علقه  
 الجزية لاعتباره إليه من جهة إعطاءها عساكر الإسلام المحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول <sup>عليه</sup>  
 نهرها القيامة وكثرة الأموال حتى لا يقبلها أحد فلا يجتاز عساكر الإسلام إلى الجزية الكفار قوله كما في سقوط  
 نصيب مولفة القلوب عن مصادر الزكاة فانهم كانوا قوما قد سلوا وليتهم ضعيفة فيستألف قلوبهم عطاء  
 واشرف يترتب أعطائهم وعرايتهم إسلام وظواهرهم وانبايتهم وقيل اشرف يتألفون على أن يسلموا وكان عيسى  
 يعطيهم من خمس الخمس والعظيم أنه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص وماله وكان يعطيهم  
 في زمان النبي عليه السلام لكثرة سواد الإسلام فما أعز الله تعالى وكثر أهله سقط ذلك في زمانه <sup>و</sup>  
 فهذا علم في شهره التأويلات ولا يشترط نسخ زمانه علما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وإنما  
 سمى بولفة القلوب لأنه قد ألف قلوبهم على الإسلام بإعطاء الأموال قوله مثل العقل والضبط والعمل  
 أو أما العقل فهو نزل في الباطن إليك بنسخة المعلومات كما يدلك بالنور الحسني المصبرات ويعتبر في ذلك وهو  
 بالبرغم فلا يبدل خبر الصبي العقوة وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحكي سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببدل  
 الجهر في الثبات عليه بما أظنه حجة ومروية بمذاكرته على الساءة العقل بنفسه لحيث أداته فلا يقبل رواية من  
 شتمت من غلته خلفه بأن كان سمى ونسياناً أغلب من حفظه وسأله لعدم الأهمية أو شيئا المحرر في أن  
 لغوات أصغر الضبط بالنسيان لعدم الأهمية وأما العدالة فهي الاستقامة والمدين ويعتبر كاله بأن يكون  
 مترجما عن محظورات ومنه بأن لم يركب كبيرة ولم يصير على صديق فلا تقبل رواية الفاسق لغوات

الأصل العدل والمستوفى زماناً وهو الذي لم يعرف فسموه على الله لظهور عدلته وإمام الرسل فهو قبل  
 الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد <sup>ص</sup> ولا يكفيه نظاً آخر وهو شدة على طرق المسلمين وثبوت الأحكام الشرعية  
 التي يوجب اعتبارها اليقين وهو البيان بما لا ريب فيه بل لا يصف الله تعالى به على سبيل الإجمال بل يقول على التخصيص فلا  
 يقبل رواية الكافر والمبتدع وإن كان عاقلاً فلا يصح إعادته في دينه لأنه ممنوع من الكذب والتعصب في الدين وإمام  
 الطعن فهو أن لا يكون الذي يحججنا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن إمامنا بل لا يوجب  
 الرواية فيكون محججاً أو من غيراً فأما من العصباء فيكون جرحاً إن كان فيه العصبية الخطاء والادعاء وإن كان من غير  
 فإن كان محججاً بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو محججاً لا يكون جرحاً وإن كان مفسراً بما هو شرعاً اتفاقاً  
 والطعن عن أهل السنة لا من أهل العداوة والتعصب يكون جرحاً وإلا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتابنا  
 قوله إذا جازاه يعني لو جاز كان بالمعنى في الأحكام التبليغية جوازاً وفوقها بطرد أدلة المجرة على صدقه فيها  
 من الله تعالى مع أن أدلة المجرة على صدقه دلالة حادية قطعية أما قيد الجواز بالوقوع في الجواز العقلي لا يتنافى  
 الدلالة العادية فيعلم بالضرورة أن جرحاً لا يوجب إبطالاً في نفسه قوله وهكذا في السهو أي هكذا في  
 صدوره لكن بعضنا في الأحكام التبليغية سهواً عند الاستدلال فحججوا المحققين لاستئصال ما يطال أدلة المجرة على  
 في جميع ما ذكره مطلقاً وقال القاضي أي قال القاضي لما قلنا في أن يجوز صدوره لكن بعضنا في الأحكام التبليغية  
 لا دلالة المجرة في الأحكام التي تعل وقصد اليه وأما ما يصد بل لا يعمل وقصد فلا يدخل تحت التقيد في  
 بالمجرة فلا ينافى جواز الكذب سهواً والدلالة المجرة هذا والعمل عليه أنه لا يجوز الكذب منهم في الأحكام التبليغية  
 مطلقاً قوله يعني به ما سأل الكذب التبليغ أي في الأحكام التبليغية كذا بان وغير كذا كسائر الذنوب والمعاصي  
 قوله يرد عليه أي جرحاً قالوا لو ثبت ذلك على ما يتبع ظهور الكبرية عنهم لكان للوجوب للضرورة والكبرية في أنفسهم  
 صدوره الكبرية عنهم فلا يكون الدليل مطابقاً لقصد قوله إذا ولا وفاته التبعية وقت الدعوة لقلة المواظمين  
 بل عدلها وكثرة الخالفين قوله فيجوز أن هذا وأورد على وجه الجرح وليس خاصاً بقوله أيضاً متفوض بدعوة  
 كما أنهم وحدهم لا يجوز أن يكون في بعض الصور وفي بعض الأوقات بأعلام من الله تعالى كما أعلم الله تعالى  
 موسى وحرره فتم بقوله أن الخلفاء اتفقوا معكم قوله أي بطريق صفة النسبة إلى غيره أي بعين الخلفاء بصرف النظر  
 هو الخلفاء وهو نسبة الذنب إلى غيره لنبأه كما في قوله تعالى في حق آدم وهو أجمع لآله شركاء فيما أنتم مما  
 جعلوا ولا وهما شركاء بل قيل قوله تعالى عما يشركون وإنما قالوا إن المراد بذلك لا يجوز أن يكون

ايضا اصله عن اللفظ فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه وجوب الخرافة اي وجوب الشك في وجوب خبره باللفظ  
 هذا عند ترك الاول بحال العام على ما عدلنا من طريقه للمقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيه من التكلف فايد بان  
 ان اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الانسار وذكور النصارى غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال  
 قوله وقد يوجب اي قد يوجب الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه افضل ولا دأدم عم ولا شك  
 ان في اولاده مرفوع افضل منه على اختلاف الاقوال فقتل الله نوحا لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ان  
 لزيادة قوله واظمانه وقيل موسى لكونه كلامه الله وتجيده قبل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل  
 الا افضل افضل فيكون نبيا اكرم ايضا وهو الظاهر وقوله والاولى لاجل قوله لانه اكرم الاولين واما قوله  
 تحريف علي بن موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يوسف بن مرقا واضع منه ويجوز ان يكون توحيها منه قبل  
 عليه لانه افضل او متعاضد في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله نعم بلين احدهم رسلك قوله اذ اصل  
 في الاستثناء اي الاستثناء الحقيقي هو المتصل بالاستثناء الخراج ولا يتصور الخراج بدو اللفظ  
 واما المقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس في ما منه حقيقة وانما جعلوا قسما نظرا الى الظاهر وقيل يحجب  
 عنه بان امر الاله وقيل يحجب عن كونه من المذكور بقوله فار قيل ليس في كونه بان المحجب ايضا ما مورون  
 من المذكور لانه استغنى بذلك المذكور عن ذكرهم للمقطع بان امر الاله على سبيل ان امر الاله في قوله اذا علم الا كما  
 ما مورون بالتدليل على ان الا صاعرا ايضا ما مور ربه في الضمير فيجوز ان يحتمل الى التعليل قوله لانه قال افضل ما مور  
 الا ان ليس فينا ما هو قوله فيكون انقبالة الى الفرق بل هو هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يحجب عن فلو  
 هذا الجواب يكون الا من الجواب بل جماعة من المذكور لانه كان ليس اخلا فيهم وعنه انهم بالملازمة تغليب الا لا كونه  
 الا قل دور الى شروعه في الاستثناء على هذا حقيقة لكونه اخلا فيهم لكن تسمية ملكا مجازا باعتبار التعليل  
 جلاله في الجواب السابق فان الحاجة فيه الى التسمية ملكا على سبيل التغليب لا يحصل الا من المراد للتفريق لانه استغنى  
 بذلك عما عدا قوله اي اصل محض موجب انه اي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت  
 مراتبها ودرجاتها موجب تفاوت النظم فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكونه نظمه في اعلى المراتب  
 العضاة والملائكة وانما على كل كلام الله لنفسه في الحقيقة فان جميع الكتب واحد موجب ذاتها  
 كالتفاوت في نفسها لكون جميع كلامها نفسيا وهو صفة شخصية لا مقدار ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه وانما  
 تفاوت ذاتها وتفاوت مراتبها بموجب النظم اي موجب الوجود اللفظي لان من حيث الوجود العيني حاصل

الذي فيه ان كلام الله قد يظن على الكلام اللفظ المتعد بالذات وقد يظن على النفس الواحد من غير  
 ان لا يدب في قوله كلها كلام الله اللفظ نفس قوله كلها كلام الله ظلكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان هو  
 ان ضمير هو ارجح الى الكلام الواحد بالوحدة في صفة كونه كلام الله فالمتعلق بجميع الكتب متحد في ذاته  
 كلام الله ثم مرعي تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها لتعدد النظم ولتفاوت خصوصيات  
 فان القرآن اعلى مراتب قصي الدرجات كما ان النظم في اقصى مراتب فصاحة والبلاغة والاريد بكلام الله تعالى  
 قوله كلها كلام الله المحل النفس فمعنى قوله كلها كلام الله كما دال على كلام الله الذي انما القام بذاته تعالى  
 ومعنى قوله وهو وحده هو ان كلام الله الذي له احد شخصي لا تعد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت  
 نظم المقروء في الكلام اللفظ الدال عليه لا يخطئ المتفاوت على التعدد يعني اذ كان المراد بكلام الله الكلام  
 اللفظ ويكون معنى الكل واحدا بحيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في  
 النظم المقروء قريبا من العطف التقييد بمعنى ان كان كبر المقصود بالبيان هو المعطوف والمعنوس ويكون ذكر المعطوف  
 عليه استغناء عن ذكره فيكون فيه كثيرا فائدة كذلك المقصود بالبيان بيا جهته تفاوت الكتب وتجميع بعضها على  
 بعض اذ الخفاء انما هو فيه واما بقوله الملاذ ذلك على ان التعدد غير محتاج الى البيان فذكر الاستغناء  
 ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك الحذف عند التعدد في بيان حاصل الترجمة وقال وان تفاوتت بحيث  
 خصوصياتها ولم يقل وان تعدد وتفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوتت خصوصياتها وانما المحيد عطف  
 تفسيره بالبيان للتعدد محمولا على معناه الحقيقية على ما مر بقرينة قوله والاول السبب قوله اي للتوجيه الاول  
 بقوله لما انظر الكلام واحدا يتصور في تفاوت وتفسير فان معناه النظم ارا القائل كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت  
 وتفسير ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي محل خصوصيات تكون بعض سورة افضل كذلك اجميع كتب  
 كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفسير من تلك الحجة الانما هي كقول القراء والكتابة وذلك ظ وانما قال  
 السبب كونه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القائل على كلام واحد لا يتصور  
 فيه تفاوت وتفسير ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك  
 جميع الكتب الدال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلاح ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظ الدال على  
 الكتب افضل من بعض ذلك خلافا لقوله فهم منه ان المعالجة وذلك لان الحق النفس الثاني ثابت بالحق متعلق  
 بالجو فكيف في المعالم من السجود الى العلى ايضا مشبهوا قوله وما ثبت بطريقه اي يعني كوا المعالج من السماء



الى المعلى ايضا مشهور الذين عفا الله ما ذكره الشارح فيه بعد من قوله ومن السماء والجنة والارض او الى  
 غير ذلك احكامها ما ثبت بطريق واحد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة والارض او الى طرف المعلى  
 مطلق المعنى كما في قوله وقيل بجوابين للمرداه اي قد يجاب عن الاستدلال بالادية باننا سلمنا ان المرداه بالادوية  
 في المنام لكن كما في الادية نال في شأن المعارف فالمراد بالادوية الواقعة فيها روية هزيمة المكافاة في غير  
 به فانه عليه السلام اي في المنام هزيمة المكافاة قبل وقوعها والادية نازلة في شأنه قوله وقيل اي في المنام  
 عن الادية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها روية ان سيد خلص مكافاة رها قبل دخوله فيها على ما  
 قال الله ثم تقدم صدق الله سبحانه قوله الرويا بالحق لتضمن السجدة المحرم الادية قوله وقيل اي في المنام عكسية  
 هذا المراد بالرؤيا في المنام وان الادية نازلة في شأن المعارف لكن تسمية روية على طريق المسألة لقول  
 المكذابين فانهم كانوا يقولون انها كانت روية فما كان الله تعالى بها حكما واسمهم من اذيعهم كما في قوله تعالى  
 اين شركائي فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكاة  
 لقولهم فهم كما هم واسمهم قوله والاولى ان يجاب انما كان في كونه قوله في بعض الرويات ما هذا <sup>حسب</sup> عمل ليلة  
 المعارف عن مشاهدته ولا يخفى المحراب الذي ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب انه  
 يتم على كل الروايتين فكان اول كونه ليس عن هذا الجواب حصرا للمحدث عن البطل للحداد الى الفهم هذا لكن  
 القول يتغيرها من غير اضربيل عليه كغيره من استدل قوله وفيه نظر بل هي ستة بعم الحكماء انما لا يمكن  
 السجدة اخذ لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب وجه الغبط الخارق اما ظاهره عن المسلم والكل  
 والاول ما ان يكون مقرونا بكامل العرفان هو للعنف او يكون وحده اما مقرر بدعوة النبوة فهو المعجزة او كما  
 لا يخفى اما ان يكون ظاهرا من المنج قبل دعواه فهو كراهة اصل الدعوى الكرامة والثاني اعني الظاهر على يد الكافران  
 يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او كما فيها الجهالة قوله في بحث كمال الخوارق والادوية صفة اي كافر  
 ان المدعى ليس الا على امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى على امر خارق عن بعض الصالحين <sup>مصدق</sup> كذا  
 كان الخوارق والادوية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قالوا نؤمن بها والادوية وان كانت الخوارق والادوية  
 محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا ونحو التسمية فان لعل السنة يسمونها كرامة وللمعتزلة ادوية  
 ولا يخفى فساد ذلك قوله تركها اذ بحث على قوله بل الزكريا علم بذلك وحاصله ان لا يفر ذلك قولكم وانما استدل  
 بقوله ان ذلك هذا قلنا الجواب ان يكون السؤال متنازعا لعرفه مريم عجزته قوله اعلم ان سيدنا بالافلاك مشيخا اعلم ان بين

بمعنى الضرف فقد برجلت يدكما أي كان فراكما وجلست بين عز وجل، ودخلنا أي زمان فراقهما وهو كذا  
 المضافة إلى المرف فلما فصلنا فنة إلى الجملة اشبهت الفتح فتولدت اللفظ ليكون دليلا على علم اقتضائه  
 المضاف إليها إنما تولى الموت أو زيدت ما الكافة في آخرها لأنها كذا المقننة عن كذا قضاء قوله وهو  
 الظرف الزمانية أنه فإنه إذا زيدت في آخر الكافة وكف بما وضيف إلى الجملة لا يكون إلا الزمان وإن كان  
 عندا صانفة إلى المرف مستعلا في الزمان المكان كما ذكرنا أنه لا يضاف من نظره المكان إلى الجملة إلا حيث وأما  
 لازمة المضافة إلى الجملة الرسمية فأوقع في الباب أكثر قال الشاعر الوحي يدخلني الماضي للمستقبل أيضا وقال  
 أيما لك يزمان المضافة إلى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيها معنى الجارية أي في بيئنا وبيننا معنى النشيط  
 كما في أو هو تعليق امره كخر قوله فان مجرد عن كسبي المفاجأة أي ان مجرد جواب عن كسبي المفاجأة وهذا إذا  
 كان في قول الأصمعي فبينما نحن نزقة تان فهو العامل في بيئنا إذا ما منع يمنع عن العمل ثم فغنى قولنا فبينما نحن نزقة  
 أي تان بين اوقات نحن نزقة وان لم يكن مجرد عن كسبي المفاجأة فالعامل في بيئنا وبيننا معنى المفاجأة الأكثر  
 في تلك الكثرة أي كسبي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لأنه مجرد بضافته إذا أو إليه وما في  
 صلة المضاف إليه لا يقدم على المضاف لأنها بعد كلمة واحدة بعض الجرائم مقد من وجه مؤخر من  
 آخر فذلك هو تنزلها في المعنى فغنى قوله بينما رجل يسوق بقرة إذا التفت البقرة فأجاز زمان التفت والبقرة  
 بين اوقات رجل يسوق هكذا لفظ في شرح الباب ولعل هذا مبني على تجريد أو إذا عرصة الظرفية والاد  
 فلا يجوز أن يكونا ظرفي مكان كما هو ذهب المصنف فيكون العامل فيهما هو الجواب كما أنه عامل في أو إذا لأن المضاف  
 هو اذ من غير مضاف إليه حتى يتغير عمله فان ظرف مكان لا يضاف إلى الجملة إلا حيث وظرف زمان كما هو  
 الزجاج وهو فاسد لأنه لا يكون لفظ واحد ظرفي الزمان والاحسن ما قال الشاعر الرضخ في بيان أعرابها  
 المحلى عند دخول أو إذا في جوابها أن أو إذا كذا ظرف في مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم  
 المانع فكان أو إذا منصوبين في محل عليهما ظرفا مكان له وبيننا وبيننا على ظرف زمان له فقلنا  
 زيد قائم اذ لم يزد اوقات قيام زيد في المكان أي مكان قيامه وان كان ظرف زمان فما  
 مضى فان مجرد عن الظرفية مبتدأ خبرهما وبيننا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه  
 قوله وهو صحيح منه لأنه متدين أصح لمدعى المبالغة لا يظهر على يد الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر  
 الكتاب إشارة إلى دفع ما يقال كيف يكون للكرامة معجزة للبيد لا المعجزة مأخوذة في معنوها أن يكون مقرونا

باللعن عوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدعوى ان عدل باصر المحجة من قبيل الاستعانة بالنبوة على  
 الاعمال سبيل الحقيقة فلا شك في قوله ومثل هذا السوق لا هذا دم ما يقال ان منطق الحديث في فضيلة عدل  
 اليك براد في المساواة فلا تثبت فضيلة وحاصل الدعوى ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لا ثبات  
 وان كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لرجل افضل من زيد يفهم منه اثبات فضيلة زيد قطعا  
 قوله يرد عليه ان اريد بوجوبه اي يعم اذا اريد بالمعجزة الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه  
 السلام بعد التفصيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان  
 النبي يعني منطوقه تفصيل على النبي عم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقدير سواء اريد  
 بعد موت النبي وبعد بعثته لا يبعد التفصيل صريحا وعلى سائر الاحكام وقائد التفسير صريحا ومنطوقه وكذا  
 الى البيان قوله ولكن ادريس والحضر والياس امره وانما الكافي المشارح بل كمرسيه كاصابعه ونزولها الى الارض  
 واستقراره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة حيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد مجلوه الثلاثة الباقية قوله  
 الى اكثر من السنة والجماعة الا انما قبل السلف بالكثر اهل السنة لثلاثين في قول المشارح فيما بعد ان كان السلف كانوا  
 متوفين في تفصيل عثمان قوله لا يعلم الا بالاحضار من الله نعم وليس الاحتصاص بكثر اسباب الثواب موجبا  
 لزيادته فعماد الدين لا يقتضي من الله تعالى فله ان يعاقب الملعون ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم  
 الا هذا محال لما قال الامام انه قد روي بالفضل اختصاص احد الشخصين عن الاحضار ما باصل فضيلة كل  
 وجود لها في الاحضار واما زيادته فيها ما يكون اعلم من ذلك ان الصانع مطلق به فيها بليل الصيانة اذا ما من فضيلة  
 تعبر بخصاصها بواحد منهم الا ويكثر مشاركة غيره وتقدر عدم المشاركة فذلك يكثر بيان اختصاص احد بفضيلة  
 اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة التي من فضائل كثيرة اما الزيادة في  
 في نفسها او لزيادة كبرها فلا حرج بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشرع انما يكثر في صلبه يعني ان ذكر  
 المشارح من اجتماع الصلح كما في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم محال لما هو المشهور ان ابا بكر رضى  
 عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت العصر قوله سفينة بنى ساعة  
 في الصلح لم يقصد الصفة ومنه سفينة بنى ساعة قوله لشبهته هي ترك القصاص عن قتله عثمان رضى الله  
 عنه ليعاين ارضاعه واطول له بغوا عطا بغيره هي ترك القصاص عن قتله عثمان رضى الله عنه وظهر ان لاجل امرهم  
 مع عظم جنايتهم يوجب لاجلهم بالارادة وتقرض الى السفك وظن على رضى ان تسليم قتله عثمان مع كثرة



مبدأ الآثار وعلى نفس هذا أيضا والشأن بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني  
 فلا تفرق بين كرامة في قوله فخر العظم اوجاب ثان عن العزم يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم  
 للعصمة لا يلزم ان يكون غير المعصوم فكلما كان عدم العصمة اغنايتا لعدم العصمة والظلم اخصص للعصمة كذا التقيد  
 على الغير فليس كل معصية ظلم حتى يكون غير المعصوم ظلما وانما قيد الظلم بالظلم لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون  
 بمعنى التعدي على نفسه كما في وصف المودى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب انه قد يجاب عن احتجاج المخالف  
 بقوله نعم لا ينال عهدك انما ينال عهد المبدأ بالعهد عند النبوة على ما هو رأي اكثر المتأخرين بقرينة قوله تعالى انما  
 لنا من امرنا ما فانما تمت بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن ابط  
 قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورا اية اهل البيت الحشر من غير ان يكون معنى قوله جعل الامامة  
 شورا انه جعل الامامة امرا كامنة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه يقبل الامامة ذات  
 بين ستة ويؤيده ما في تفسر الادلة فوضوهم ليظهر ان نصب الامامة عليهم يدل على ان كل واحد من الكسبة حيث قال  
 في تفسير شوري كغيره من اهل البيت عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال المية الشافعية قوله وهو  
 امر اتي ابتدئنا في بقاء هذا الامر ما يقال في الآية انما تدل على نفي الحصول وهو امر اتي بقاء له فيدل على  
 نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاء له حتى يدل على نفي الازمان ما بالفتق وحاصل  
 الامر في الوصول الى ابتداء زمانى بقاء فان الشئ اذا وصل بشئ يكون جبروت ذلك الوصول في اكان  
 ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان لا يفك اليه بما يكون اذ لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء  
 فيدل على ان نفي الازمان قطعاً قوله انما هو الوصول الى معنى حاصل الجواب انما هو الوصول الى الفعل المعنى المصدري  
 والمعنى المصدري الوصول الى زمانى والياق انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل  
 وليس ذلك من اول الفعل فلان الازمانى هو نفي وصول انعامه للفاسق ابتداء قوله على جميع الازمانى  
 على ان لا اصل انما هو اول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع الازمانى هو نفي الازمانى فيكون من ثم انما هو  
 وصول العهد للظالمين فلا يدل على ان نفي الازمانى قوله يدعى ان اريد بالعصمة ان يعفى عن الذل بالعصمة وقوله ولا  
 العصمة ليست بشروط ملكة الاحتجاب فلما انما ليس بشرط ابتداء لكن التقيد بعنى استلزام اللبيل المدعى ان  
 انه لا بشرط عدم الفسق في بقاء الحكمه ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة  
 الفسقة فانما هو ملكة فلكل من عدم اشتراط عدم الفسق فلو قالوا انه لا يملك عدم الفسق قوله على ما يلاحظ

في المحشى دغم ما يقال ان صاحب الامامة من الباشا الفقيه لا يفتي متعلقا بافعال المتكلمين من حيث  
 الامور واجبا عليهم ام لا فكيف علمها الشافعي من معاصد الكلام ووجه الدغم ظن قوله هو مكيا لخصوص <sup>الشيء</sup> <sup>الشيء</sup>  
 بمكيا لخصوص من المدخل هذا التقليد غير نصيفه لاجل ان احدهم وقد يحى التنصيف بمعنى النصف فلهذا  
 التقليد غير نصيفه للمد وهو ظوم معنى الحديث لو اتفق احدكم على امر فلهما ما يدينه ثوابه ثواب اتفقا <sup>احدا</sup>  
 مدا ولا نصفه وذلك لان اتفقا لهم كان في الضرورة وضمن الحال في نصرة النبي وصحابة معه صدق فيهم ولو  
 طوية به وذلك بمفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاجبهم بحسب اشارة الى الجائز ما يتعلق بما بعد ما ذكرنا  
 لنصدهم الى الحبب بمعنى المحبة والباقي بمعنى صلة واذا كان للفعل مكملة آية وهو احد معاني الداء على ما قد  
 انصباهم وليس لتبسيطه والادعاء على ما قال الفاضل لغوات المعنى الذي ذكره المحشى بقوله بمعنى <sup>المتعلق</sup> <sup>المتعلق</sup>  
 الا قوله والفرج على السرويه الفرج جمع فرج والفرج اعني المراد السهر جمع السهر وفي الحديث  
 لعن الله الفرج على السهر قوله يدل على انه المناط فان ترتيب الحكم على الوصف يشترط بالعلمية على ما بين في  
 الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه امثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ما خالو يوم الفقه فان  
 قوله يوم الفقه سلبا للضم مثال للمفسر قوله تعالى قالوا المشركين كافة فان قوله كاذب سلبا بالتحصيل <sup>للمشركين</sup>  
 السهم لكونه كما شرعيا مثال النص قوله تعالى مني وثلاث ورباع فانه سبق لبيان العدد فهو نص في وظ  
 في النص كانه لا قد علم الخ من اية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة  
 فاقطعو ايديهما فانه قد خفي في النباسة والطرار اختصا صهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تعالى وان كنتم  
 جنبا فاطهروا فانه قد علم الخ في انهم فانه باطن من وجب حتى لا يفسد الصوم بابتلاع السريو وضمن في حجة  
 لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الجسد بالخفي بالظ في الطهارة الكبرى حتى وجب تنكح الجنابة وبالباطن  
 في الصغرى فلا يوجب غسله في الحديث الا صغر هذا اولى من العكس لا قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبالباطن  
 يدل على التكلف والبالغة ومثال الخفي قوله تعالى وحرقوا ليل في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع  
 علمه الطراح اي فضل ثقل ما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة حتى بعد ذلك الطلب والتأمل بعينه علم  
 ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشا بالقطعات في اوائل السور والبدو الوجه نحوها كذا في التوضيح قوله وسلم  
 الخفي اي معنى انكلم هذا منصور وجه واحد هو ان لا يكون ما كان اصلا او يكون ما كان ولكن في صورتين الدين وعلى  
 كذا التقليد ينكلم قوله تعالى وبالفلاسفة اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله ولا في غير صورتين

الذين فتاويل الغلا سفة لذلك حدثت العار ونحو مثل الجند والنداء العظيم لا بد من فهم ذلك  
 من طريق ريات الدين والمناويل في ضروريات الدين كما لا بد من فهم قوله هذا في غير الاجتماع كما لا بد من فهم قوله  
 المعصية الثابتة بالدليل موجب الكفر انما هو في غير الاجتماع القطعي من الكتاب السنة وما كلف من غير الاجتماع  
 فيه خلاف قال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجما عذريا فلا يكفر باحدة اتفاقا  
 وان كان قطعيا فقتل يكفره قتل يكفره الحق ان نحو العباد ان النفس ما علم بالضرورة ان يكون من الدين يكفر باحدة  
 اتفاقا وانما الخلاف في قوله على تقدير كونه الحانم عاجبا انما قيد بهذا اليعلم ثم قوله فيلزم ان يكون للغير  
 مقطوعا او عاصيا كما فرأه اما من اوبس قوله معنى هذه القاعدة انه لا يمايقال من اخطى طاعة على الطاعة  
 ومنه ان عند تقدم العالم يلزم ان لا يكفر به من اهل القبلة وها صل المدف ارجح القاعدة انما هو في المسائل  
 الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ متكرها كان ذلك اتفاقا ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان اهل  
 هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين في اخطى الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين في  
 اهل القبلة قوله ثم ارجح القاعدة ان لا يكفر به ما ذكره الشارح فيما سياتي بقوله هذا وبهم بين قوله يكفر  
 اهل من اهل القبلة وقوله يكفر من قال الحق القائل بمثاله مشكوك وجه المدف ارجح القاعدة من الشبهة التي  
 وتابعه اكثر الفقهاء وهو المزمع في الحق عن بحديفة حجة الله واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يفرق في ذلك القائل  
 وقالوا ان كفر الشيعة والمعتزلة فلا يمتد القائل بالعتيقين فلجئنا الى الجمع قوله اعطاه الله يعني للمراد بالخطا  
 ما يشاهد من كونه بلا واسطة بل الاصلاح مطلقا سواء كان بلا واسطة الوسيطة الغاء بالحق قوله والمعنى ان لا يعلقا قريبا  
 اي معنى انه لا يمتد الى سائر الحجج ان لا يعلقا قريبا من الحجج المعنى الظاهر المسحوق هو المداسة قوله رى فعلم من رأى روى  
 رايان فهو روى بمعنى فاعل فالعلم ان لا يعلقا قريبا من الحجج قوله وتابعه اسم اعز من من الحجج التاء فيه للتعلق من  
 الى الاسمية قوله وعودة الى قوله لا يصح غار الماء يغور غورا الى سفل الارض قوله بضم الغاء اسم كالفقوى وعصاة  
 هو اقرب اليه فقيه وقد فقه الغاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد  
 لعدم سن الوحي ثم يراه ونى من كل واحد من صاحب الحجج والغنى لكل من الحجج والغنى اي صاحب قوله له وقد  
 على السلام الغناء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكمه اود على السلام كان بالاجتهاد وانما جازله الرجم غير ان الط  
 حاز سليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل ان يفي كذا انه لو كان كل من اجتهاد دين حوا بالاجتهاد بالعبادة  
 على السلام المذكورة كونه اجتهاد افضل وان كان ما فهمه اود على السلام ايضا حجة علم بالاجتهاد

قوله غير هذا وفق بصيغة التعقيب كما قال هذا حق لكن غيره الحق يستحيل ذلك قوله تعالى وكذا اتينا حكمنا وعلما قاطعا  
 منه اصابتها فيفضل الخصومات والعلم بما هو الذي ما اعترضه سلبا ونفيصا على ان ذلك الاولى من الانبياء غير ان  
 الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بالاجماع يعني ان الاجماع بان الثابت والخاص انما هو فيما ثبت به صريح  
 وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل على عدم تكرارها وهو  
 اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنفس معنى وكل ما هو ثابت بالنفس صريحا فهو واحد قوله على ان  
 القياس على ان لا يفرق القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل جنس من معيبت مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله  
 اعترض عليه بان ان يعني ان لا يفرق في العمومات والاداة انه لا فرق بين ان الشخص اوصف بمقتضى العمومات  
 صريحا هو الحكم الغير الاجتهادى فسلم لكنه لا يثبت المطاذا للمدعى (الحق) في الاجتهاديات والادوات  
 فاتهم لا تفتقر لفرقة بين الاداة في صحتها وان اريد انه لا تفرق في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا  
 سواء كان اجتهاديا او غير ذلك فم يلزم هو واللسئلة وصل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال  
 لو كان كل محقق مصيبا يلزم الجهم بين المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فما اذا استغنى عامي لم يلزم تقليد محقق  
 معين محققين متنفذين وانما قيل فانها احداهما باحة النبذ والخصومة ولم يفرج احدهما عنده ولم  
 حذر على شئ منها وايضا اذا تغير اجتهاد المحقق فان بقي الاداة لا يلزم حجاج للتناقض بالنسبة اليه والارزاق الشرح  
 بالاجتهاد وكذا المقدد اذا صاحبه هذا قوله الوجهان لا يكون بعيدا ان يعني ان الاجتهاد لا يلزم وقد يكون  
 نفهم منها صريحا تفصيل ادع عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنها يفيدان تفصيلا بناء على انه لا  
 قال بل بالفضل بين ادع وغيره من الرسل لكن لا يفيد تفصيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان  
 يعني تخصيص عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من ال ابراهيم وال عمران وغير  
 الانبياء ويكون المراد الرسل من ذلك ادع فيفيد تفصيل رسل البشر على الملائكة فقط ودعوة البشر على عامة  
 رسل الملائكة واما بان يخص من العالين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفصيل الرسل العالين  
 من البشر على رسل الملائكة فقط ولا يفيد تفصيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير كما ثبت للبرهان  
 ان يكون مقتضى الشارح من الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وال عمران في العالمين فيفيد تفصيل جميع الرسل على  
 العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاحتراز لان ما يرد الاحتراز قوله لكن  
 الملائكة لا يرد اختصاصه بالارسل او اختصاصه بالارسل او اختصاصه بالارسل او اختصاصه بالارسل



عليه السلام افضل الاعمال احمرها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال احمرها اي مستمرا او قويا  
لذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد الا لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره من جهة في عامة الملوك  
بالنسبة الى عامة النخبة عن انقياد المومنين فيسبم الدليل على عموم هذه النهاية ما اردت اي اذ في هذا  
الكتاب مستحجنا بالملوك الوهاب وعليا المتكلمون في كل باب الحمد لله على اقامته والصلوة على سيدنا  
خير الانام وعلى الله واصحابه الكرام المحررين لبيد لا ابتداء والتمكن والشكر لمن وفق الاختتام

والتمهيد : لطبع تعليق الفاضل للتين : والكامل المفيد لما هو الصواب والشيخين

عبد الحكيم بن شمس الملحة والدين : المشهور سبيل كوفي بن الناظرين

على الحاشية الدقيقة للتفكير المولود الخيال الى الامع كالنور

المبين : على شرح العقائد لسعد الملة والدين الملقب

السفينة في احكام الدين يعرفه الملك

والعباد في الملوك والديار

عبد الحكيم فقط

در مطبع هند وپرليس هله باهتمام ابيار العرشي





4575

51A